ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

IMPRIMI POTEST

P. Franciscus Cuenca
Praep. prov. Baet. S. I.

IMPRIMATUR

† Augustinus
Archiepiscopus Granatensis

Archivo Teológico Granadino

II

1939

Granada

Facultad Teológica S. J.

Apartado, 32

Imprenta H.ª de Paulino Ventura. — Mesones 52. — Granada

IN MEMORIAM

R. P. Juan de la Cruz Martínez Gómez S. I.

El día 15 de Diciembre, tras de corta enfermedad, descansó santamente en el Señor el R. P. Juan de la Cruz Martínez Gómez, en plena actividad científica, de la que ofrecen los últimos frutos las páginas de este número de "Archivo Teológico Granadino".

Había nacido een Cañizar (Guadalajara) el 14 de Septiembre de 1899, y comenzaba apenas el séptimo curso de su profesorado teológico.

Su carácter suave y apacible, y sus sólidas virtudes religiosas le hicieron amable a todos. Hombre de tesón inalterable en el trabajo, unió a sus relevantes prendas de ingenio el esfuerzo constante y serio. De ahí su sólida formación teológica, que daba ya los frutos de su madurez.

Dos preocupaciones dirigían su actividad científica. Conservar la pureza de la fe y celar su integridad en los movimientos ideológicos contemporáneos; y dar calor de piedad a la investigación teológica, para que sea alimento del corazón y no sólo pábulo de la inteligencia. Sus escritos se mueven en estas direcciones.

Cuando en los últimos años un esfuerzo viril y generoso sacudió el letargo de la patria, sintió él también bullir en su pecho el patriotismo. Y su pluma de teólogo supo exponer y defender los aspectos superiores de la gran Cruzada española. Era una prueba más de su piedad.

He aquí la lista de sus escritos:

1. *El misterio de la inhabitación del Espíritu Santo. Elementos constitutivos de la inhabitación, según la Escritura y los Padres* (Estudios Eclesiásticos, 13 [1934] 287-315).
2. *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación* (Estudios Eclesiásticos, 14 [1935] 20-50).

3. *¿Es la inhabitación del Espíritu Santo raíz de la resurrección gloriosa de los justos, según la Escritura y los Padres?* (Estudios Eclesiásticos, 14 [1935] 505-539).
4. *El libro del P. Getino sobre los que se salvan y las penas eternas* (Razón y Fe, 107 [1935] 289-324).
5. *Sobre el libro del R. P. Getino acerca del número de los que se salvan y de la mitigación de las penas* (Razón y Fe, 108 [1935] 145-168).
6. *¿Qué hay sobre el infierno? Exposición histórico-dogmática del Dogma católico* (Biblioteca "Razón y Fe" de cuestiones actuales, 36); Madrid, editorial Razón y Fe, 1936; 8.°, 211 págs.
7. *¿Cruzada o rebelión?* (Extracto de la revista "*Estudios*" de Buenos Aires; Julio 1937); 38 págs.
8. *¿Se lucha en España contra un poder legítimo?* (Razón y Fe, 112 [1937] 24-39).
9. *¿Es compatible la guerra española con la caridad?* (Razón y Fe, 113 [1938] 302-327).
10. *¿Cruzada o rebelión? Estudio histórico-jurídico de la actual guerra de España.* Zaragoza, Librería General, 1938; 8.° 219 págs.
11. *Notas sobre unas notas para la historia de la palabra "sobrenatural"* (Archivo Teológico Granadino, I [1938] 57-85).
12. *Síntesis Transcendente.* Bilbao, Editorial Vizcaína, 1939; 16.°, 76 págs.
13. *Suárez y la sobrenaturalidad del mérito* (Archivo Teológico Granadino, II [1939] 71-127).

R. I. P.

PARA LA HISTORIA DEL DERECHO CANÓNICO POSTRIDENTINO
LA CÁTEDRA DE PRIMA EN COIMBRA ss. XVI-XVII

por

R. S. de Lamadrid, S. I.

En el primer número de ATG ponderábase justamente [1] lo que para la historia del movimiento teológico postridentino podía contribuir la paciente y metódica investigación de los manuscritos de teología custodiados en los archivos y bibliotecas, especialmente de España y Portugal.

Esta afirmación debe extenderse así mismo al estudio de los manuscritos canónicos, ya que tan enlazadas están las cuestiones canónicas con las dogmáticas.

Es sin embargo este de los manuscritos canónicos postridentinos un terreno todavía virgen en el que nosotros hemos procurado penetrar alentados por el feliz resultado de unas investigaciones que sobre el particular iniciamos en la Biblioteca Municipal de la ciudad de Porto.

Ni que decir tiene que en materia donde reina aun la obscuridad, un rayo de luz que venga a hendir esas tinieblas merece la gratitud de los amantes de la investigación, ya que ese destello bienhechor le permitirá asentar el pie en terreno firme, para hacer así posible ulteriores progresos. Ese es el valor de la edición del "Alphabeto dos Lentes", feliz iniciativa de la Junta directora de las fiestas conmemorativas del 4.° centenario de la Universidad de Coimbra.

---

(1) ATG, 1938, 5-6.

A la luz, pues, del "Alphabeto dos Lentes", que nos da con seguridad las fechas iniciales de la enseñanza en la Cátedra de Prima, y una noticia detallada de las lecturas en ella dictadas, comenzamos nosotros nuestro camino, tratando, en primer lugar, de identificar esas mismas lecturas, fijando las fechas en que fueron leídas, y dando las referencias de las signaturas con las que puedan los investigadores de hoy hallar tan preciosos tesoros manuscritos.

Esta es la base de nuestro trabajo, sin duda todavía muy imperfecto, mas emprendido con el interés y la convicción de que un dato más, una fecha fija y precisa, pueden dejar señaladas en medio del desierto piedras bien asentadas, que sirvan de jalones en el camino que conduce a estudios más completos y acabados.

Hemos utilizado como fuente principal los mss. de derecho canónico, en número de 194, que hemos examinado y estudiado en la Biblioteca Municipal de Porto y en la de la Universidad de Coimbra, sobre todo, manuscritos que citamos con las siglas *PBM* y *CBU*, respectivamente.

Por último, las lecturas aparecen divididas en *identificadas* y *perdidas*: esta división tiene su fundamento en el "Alphabeto dos Lentes". Llamamos *identificadas* a las que, mencionadas en él, han sido halladas en los mss., y por lo común, se han podido determinar, citándolas según su correspondencia en el "Corpus Iuris Canonici". Las perdidas son las que, citadas por Leitão [2], no hemos podido encontrarlas en los mss. examinados. Las señaladas con el asterisco son nuevas aportaciones, desconocidas para el autor del "Alphabeto dos Lentes".

* * *

Francisco Coelho. Nació en Viseu. Es el primer profesor que enseñó en Coimbra cánones ocupando la cátedra de Prima creada para él. Comenzó a leer dicha cátedra el 2 de mayo de 1537, fué nombrado Vicerector de la Universidad el 29 de mayo del siguiente año 1538 y poco después abandonó la cátedra, que vino a ser ocupada por el Dr. Navarro.

Escribió Coelho en portugués una obra sobre las ordenaciones del Reino opuestas a la jurisdicción y libertad eclesiástica. Diví-

(2) F. Leitao Ferreira, *Alphabeto dos Lentes da insigne Universidade de Coimbra desde 1537 en diante.*

dese la obra en tres partes, la última de las cuales fué más tarde traducida al latín por Luis da Silva y Britto, aunque todas tres partes han quedado inéditas.

Martín Azpilcueta, llamado el **Doctor Navarro** (1491-1586), nació en Berasoain (Navarra) el 13 de diciembre de 1491 y murió en Roma el 21 de junio de 1586. Estudió humanidades, filosofía y teología en Alcalá y ambos derechos en Tolosa y Cahors.

En Salamanca, donde regentó la cátedra de Decreto y la de Prima, restauró los estudios de derecho canónico, casi al mismo tiempo que Soto abría también nuevas rutas a los de teología. Allí tuvo por discípulo al célebre Ayres Pinhel, que debía enseñar más tarde en Coimbra derecho civil.

En Coimbra, a donde fué llamado por el rey Juan III, para regir la cátedra de Prima, fué maestro de Diego de Covarrubias, de Manuel da Costa y de Diego Mendes Vasconcellos.

Creemos poder establecer con la suficiente seguridad estas fechas directoras en la vida del Dr. Navarro:

Enseñanza en Francia	-1523
» » Salamanca	1524-1538
» » Coimbra	1538-1553
Estancia en España	1555-1567
» » Roma	1567-1586

OBRAS IMPRESAS: De las obras canónicas, las dos ediciones más completas son la de Lión (Lugduni, 1598) en 3 volúmenes, y sobre todo la de Venecia (Venetiis, 1602) en 6 tomos.

LECTURAS MANUSCRITAS: Un fragmento *de praebendis,* año 1554 (*SBU 2121*)? (3).

Juan Perucho Morgrovejo. De la familia de Sto. Toribio de Morgrovejo, nació en Salamanca, donde se licenció en cánones y pasó luego a doctorarse en Coimbra.

Fechas de su enseñanza en esta Universidad:

Cátedra de cánones	1541-1553
Vísperas	1553-1555
Prima	1555-1565

(3) Conviene tener en cuenta que es fácil confundir al Dr. Navarro con su sobrino. Uno y otro se llaman Martín de Azpilcueta y aun se les cita con el título de Dr. Navarro. Nosotros llamaremos siempre al sobrino Martín Salvador de Azpilcueta. Cfr. ATG (1938) 24.

LECTURAS IDENTIFICADAS: 1) **De poenitentiis et remissionibus*, V, 9, in Extravag. com., (*PBM 152*). Es solamente un fragmento.—2) *X, *de fide instrumentorum*, II, 22., (*PBM 879*). La rúbrica solamente es de Morgrovejo, lo demás es de Luis de Castro.—3) *X, *de testamentis et ultimis voluntatibus*, III, 26., año 1550, (*CBU 2121*). Solamente un fragmento.—4) *X, *de concessione praebendae et ecclesiae non vacantis*, III, 8., año 1555, (*CBU 2121*).—5) *X, *de officio et potestate iudicis delegati*, I, 29 (*CBU 2121*).—6) *X, *de appellationibus*, II, 28., (*CBU 2121*).

LECTURAS PERDIDAS: 1) C. 5, X, *de eo qui duxit &*, IV, 7. Tractatus de naturalibus liberis.—2) de restitutione spoliatorum.—3) de iureiurando.

Jaime de Moraes. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1553-1556
Sexto	1556-1560
Vísperas	1560-1565
Prima	1565-1579 ?

LECTURAS IDENTIFICADAS: 1) C, 1-13, X, *de restitutione spoliatorum*, II, 13., año 1576, (*CBU 2114* y *2200*). Son dos ejemplares iguales.—2) C. 143, X, *de rescriptis*, I, 3., (*CBU 2136*).—3) C. 1-3, X, *de causa possessionis et proprietatis*, II, 12., oct. 1579, (*PBM 853*).—4.) *C. 1-5, X, *de usuris*, V, 19, año 1572, (*PBM 152*).—5) X, *de constitutionibus*, I, 2., año 1572, (*PBM 152*).

LECTURAS PERDIDAS: 1) de re iudicata (D. hoc tit. in L. 33).—2) de praescriptionibus.—3) de iudiciis.—4) de emptione et venditione.—5) de decimis.—6) de praebendis et dignitatibus.

Orden de las prelecciones:

1572—X, *de constitut.*, I, 2.
1572—C. 1-5, X, *de usuris*, V, 19.
1576—C. 1-13, X, *de restit. spol.*, II, 13.
1579—C. 1-3, X, *de causa posses*, II, 12.

Manuel Soares (-1586). Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Sexto	1563-1566
Decreto	1566-1579
Vísperas	1579-1581
Prima	1581-586

LECTURAS IDENTIFICADAS: 1) C. 1-20, X, *de officio iudicis ordinarii,* I, 31., 5 nov. 1581 y terminado el 28 mayo 1584, (*PBM 333* y *336*). Hay además otros dos ejemplares incompletos (*CBU 2063* y *PBM 331*).—2) C. 1, X, *de restitutione spoliatorum,* II, 13., 12 nov. 1585.—3) *Tractatus de poenitentia et remissionibus* (in Gratianum), 1573, (*CBU 2114* y *PBM 152*). Los dos ejemplares no contienen más que fragmentos.—4) **Tractatus censurarum* (in Gratianum), 1571, (*PBM 152*). Incompleto.—5) *Tractatus de legibus* (in Gratianum), 1574, (*PBM 152*). Incompleto.—6) C. 1-6, X, *de causa possessionis et proprietatis,* II, 12., año 1584, (*PBM 853*).—7) C. XIV, q. 3, Tractatus de usuris, 8 febr. 1597, (*CBU 2114*).—8) X, *de iureiurando,* II, 24., 13 febr. 1579, (*PBM 331* y *336*). Los dos ejemplares sin terminar.

LECTURAS PERDIDAS: 1) de alienatione iudicii mutandi causa.—2) de commodato.—3) C. XI, q. 1, Tractatus de conditionibus institutionum.—4) de consecratione personarum et rerum.—5) C. 7, D. I, Tractatus de iure naturali.—6) Reg. 1-44, R. J., in VI.º—7) C. I, q. 1, Tractatus de simonia.—8) C. XXVII, q. 2, Tractatus de voto.

Orden de las prelecciones:

1571-	Tractatus censurarum.
1573-	Tractatus de poenit.
1574-	Tractatus de legibus.
1579-	Tractatus de usuris.
1579-	X, *de iureiur.,* II, 24.
1581-1584	C. 1-20, X, *de offic. iud. ord.,* I, 31.
1584-	C. 1-6, X, *de causa possess. et propr.,* II, 12.
1585-	C. 1, X, *de restit. spol.,* II, 13.

* * *

Luis Correa. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1568-1572
Sexto	1572-1579
Decreto	1579-1582
Vísperas	1582-1586
Prima	1586-1587

LECTURAS IDENTIFICADAS: 1) *de appellationibus,* II, 15, in VI.º, 6 febr. 1578, (*CBU 2047* y *2087, PBM 879*).—2) C. 1-9, X, *de*

accusationibus, inquisitionibus et denuntiationibus, V, 1., comenzado el 2 dic. 1596 y term. el 31 mayo 1597, (*CBU 2070, 2054, 2195* y *2195*). Son cuatro ejemplares iguales, y el del mss. 2195 es un duplicado.—3) C. 1-7, X, *de adulteriis et stupro,* V, 16., (*CBU 2070*).—4) C. 1-19, X, *de restitutione spoliatorum,* II, 13. (4), (*CBU 2048* y *2091*). Hay además otros dos ejemplares incompletos (*CBU 2087* y *2192*).—5) C. 1-2, *de restitutione spoliatorum,* II, 5, in VI.°, (*CBU 2047*).—6) C. 1-43, X, *de rescriptis,* I, 3., empezado el 17 febr. 1592 y terminado el 3 jun. 1595, (*CBU 2061, 2067* y *2102*). Hay además otros dos ejemplares incompletos (*CBU 2131* y *2200*).—7) C. 11, *de rescriptis,* I, 3. in VI.°, año 1576, (*PBM 879*).—8) C. XIV, q. 3., Tractatus de usuris, 1579, (*CBU 2106* y *PBM 331* y *880*). Además de estos tres ejemplares completos hay otros incompletos (*CBU 2049* y *2076; PBM 335B*).—9) X, *de usuris,* V, 19., año 158 (1?), (*CBU 2049* y *2067.*)—10) C. 1-21, X, *de iudiciis,* II, 1., empezado el 10 nov. 1593 y terminado el 27 mayo 1595, (*CBU 2054, 2060, 2070, 2086* y *2088; PBM 852*). Hay además otro ejemplar que contiene solamente la rúbrica (*CBU 2112*).—11) *De iudiciis,* II, 1, VI.°, año 1576, (*CBU 2054* y *2070*).—12) *De foro competenti,* II, 2, in VI.°, (*CBU 2070* y *PBM 879*).—13) C. 1-14, X, *de probationibus,* II, 19., empezado el 31 oct. 1589, (*CBU 2099, 2102* y *2054*). Además de estos tres ejemplares completos hay dos más incompletos (*CBU 2067* y *PBM 242*).—14) X, *de praescriptionibus,* II, 26., empezado en nov. 1581 y terminado en mayo 158(2?), (*CBU 2070, 2109* y *2123; PBM 853*). En todos no se conservan más que fragmentos.—15) C. 1-16, X, *de fide instrumentorum* II, 22., empezado el 10 dic. 1595, (*CBU 2054* y *2070; PBM 852*). Además de estos ejemplares completos hay otros dos incompletos (*CBU 2060* y *2086*).—16) C. 1-43, X, *de officio et potestate iudicis delegati,* I, 29., empezado en 1587 y terminado en oct. (año?), (*CBU 2060* y *2087*). Hay además otros dos ejemplares incompletos (*CBU 2109* y *PBM 242*).—17) *C. 1-3, X, *de sequestratione possessionum et fructuum,* II, 17., empezado en 157(2?), (*CBU 2106* y *PBM 879*).—18) *De R. J., in VI.°, año 1572, (*CBU 2047* y *2106*). Además de esos dos ejemplares, que parecen iguales y están incompletos, hay otro diverso (*CBU 2113*).—19) X, *de*

(4) Empezado el 12 de noviembre por Soares, el cual no explicó más que la mitad del capítulo primero; desde aquí lo continúa Correa y lo termina a fines de 1586.

sententia et re iudicata, II, 27., año 1583. El ejemplar más completo llega solamente al c. 17 inclusive (*PBM 853*), el otro contiene solamente el c. 1. y el .5 (*PBM 181*).—20) X, *de ordine cognitionum,* I, 10., año 1571, (*PBM 879*).—21) X, *de his quae vi metusve causa fiunt,* I, 40., empezado el 25 oct. 1567, (*CBU 2047*).—22) **Tractatus de irregularitate,* 18 febr. 1568, (*CBU 2047*) [5]. 23) *C. 3, C. XIV, q. 3, Tractatus de societate, año 1591, (*CBU 2049*.—24) C. 1-10, X, *de in integrum restitutione,* I, 41, año 1569, (*CBU 2070*).—25) C. 1-8, X, *de pactis,* I, 35., (*CBU 2070*).—26) *C. 1-9, X, *de iniuriis et damno dato,* V, 36., *2070*).—27) X, *de electione et electi potestate,* I, 6., (*CBU 2067*). Incompleto.—28) *De haereticis,* V, 2, in VI.°, (*CBU 2053*).

Lecturas perdidas: 1) de alienatione iudicii mutandi causa.—2) de causa possessionis et proprietatis.—3) de clericis non residentibus.—4) de commodato.—5) de deposito.—6) de emptione et venditione.—7) Tractatus de exceptione rei iudicatae.—8) de fideiussoribus.—9) de furtis.—10) de iudiciis, in Clem.—11) de praecariis.—12) depignoribus.—13) de privilegiis.—14) de procuratoribus.

Orden de las prelecciones:

1567-	X, *de his quae vi* &, I, 40.
1568-	Tractatus de irregularitate.
1569-	C. 1-10, X, *de in integr. restit.*, I, 41.
1571-	X, *de ordine cognit.*, I, 10.
1572-	De R. J., in VI.°
157(2?)	C. 1-3, X, de sequestratione, II, 17.
1576-	*De rescriptis,* I, 3, in VI.°
1576-	*De iudiciis,* II, 1, in VI.°
1578-	*De appellationibus,* II, 15, in VI.°
1579-	C. XIV, q. 3, Tract. de usuris.
158(1?)	X, *de usuris,* V, 19.
1581-	X, *de praescrip.*, II, 26.
1583-	X, *de sententia et re iud.*, II, 27.
1585-1586	C. 1-19, X, *de restitutione spoliatorum,* II, 13.
1587-	C. 1-43, X, *de off. et potest. iud. del.*, I, 29.
1589-	C. 1-14, X, *de probationibus,* II, 26.

(5) Trata únicamente de *bigamis* et *corpore vitiatis.*

1592- C. 1-43, X, *de rescriptis*, I, 3.
1593-1595 C. 1-21, X, *de iudiciis*, II, 1.
1595- C. 1-16, X, *de fide instrumentorum*, II, 22.
1596-1597 C. 1-9, X, *de accusationibus*, &, V, 1.

* * *

Francisco Dias. (-1616). Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1583-1587
Clementinas	1587-1588
Sexto	1588-1593
Decreto	1593-1596
Vísperas	1596-1602
Prima	1602-1613

LECTURAS IDENTIFICADAS: 1) *De rerum permutatione*, III, 10, in VI.°, año 1590, (*CBU 2053, 2065* y *2192; PBM 333*).—2) X, *de foro competenti*, II, 2., empezado el 26 dic. 1610 y terminado en 1613, (*CBU 2055* y *PBM 230* y *334*).—3) X, *de iureiurando*, II, 24., empezado el 13 nov. 1592, (*CBU 2060, 2086, 2090* y *2193*).—4) *Tractatus de legibus*, empezado el 16 oct. 1595, (*CBU 2060, 2086* y *209; PBM 223*).—5) X, *de consuetudine*, I, 4., empezado en 1591 y terminado el 24 nov. 1592, (*CBU 2065, 2083, 2090* y *2193; PBM 333*).—6) *Relectio in c. 3, X, *de rescriptis*, I, 3., (*CBU 2065*).—7) *Tractatus de immunitate ecclesiarum*, (*CBU 2060*).—8) C. 1-20, X, *de officio iudicis ordinarii*, I, 31., empezado en 1598 y terminado el 10 oct. 1601, (*CBU 2069*).—9) C. 1-4, X, *de ordine cognitionum*, I, 10., empezado el 10 enero 1598 y terminado el 9 oct. 1598, (*CBU 2069* y *PBM 880*).—10) C. 1-7, X, *de emptione et venditione*, III, 17., empezado en 159 (6?), (*CBU 2069* y *PBM 880*).—11) *Tractatus de poenitentia*, empezado en 1594, (*CBU 2090, 2116* y *PBM 880*).—12) C. un., *de censibus, exactionibus et procurationibus*, III, 10, in Extravag. com., (*CBU 2090*). Son dos fragmentos dictados ambos en ausencia de Correa y terminados uno el 24 idc. 1597 y otro el 17 enero 1598.—13) C. 1-27, X, *de censibus exactionibus et precurationibus*, III, 39., empezado en oct. 1606 y terminado el 26 enero 1608, (*CBU 2090* y *PBM 835* y *335B*). Además hay otro ejemplar (*CBU 2195*) que contiene solamente la segunda parte de la rúbrica.—14) *X, *de arbitris*, I, 43., empezado en 1609, (*PBM*

835).—15) X, *de praesumptionibus,* II, 23. Empezado en nov. 1607, (*CBU 2090* y *PBM 835*).—16) *X, *de pactis,* I, 35., empezado el 1 mar. 1583, (*CBU 2090*).—17) X, *de appellationibus, recusationibus* &, II, 28., empezado en 1601 (*CBU 2090*). No tiene más que la rúbrica.—18) C. un., *de iurepatronatus,* III, 19, in VI.°, empezado en 1589. (*CBU 2192*).—19) C. 1-27, *de accusationibus, inquisitionibus et denuntiationibus,* V, 1, in VI.°, empezado el 6 nov. 1589 y terminado en mayo 1590, (*CBU 2192, 2193* y *PBM 333*). Son tres ejemplares iguales.—20) C. 1-3, X, *de successionibus ab intestato,* III, 27., (*CBU 2193* y *PBM 335*). 21) X, *de confirmatione utili vel inutili,* II, 30., empezado en 1603, (*CBU 2196*).—22) C. 1-16, X, *de testamentis et ultimis voluntatibus,* III, 26., empezado el 10 nov. 1603 (*CBU 2196* y *PBM 835*).

Lecturas perdidas: 1) de iniuriis.

Orden de las prelecciones:

1583-	X, *de pactis,* I, 35.
1589-1590	C. un., *de iurepatr.,* III, 18, in VI.°
1589-1590	C. 1-27 *de accusat.* &, V, 1, in VI.°
1590-	*De rerum permut.,* III, 10, in IV.°
1591-1592	X, *de consuetud.,* I, 4.
1592-	X, *de iureiur.,* II, 24.
1594-	Tract. de poenit.
1595-	Tractatus de legibus.
159(6?)	C. 1-7, X, *de empt. et vendit.,* III, 17.
1597-	C. un., *de censibus,* III, 10, Extravag. com.
1598-	C. 1-20, X, *de officio iud.* ord., I, 31.
1598-	C. 1-4, X, *de ord. cognit.,* I, 10.
1601-	X, *de appellationibus* &, II, 28.
1603-	X, *de confirmat. ut. vel inut.,* II, 30.
1603-	C. 1-16, X, *de testam.,* III, 27.
1606-	C. 1-27, X, *de censibus,* III, 39.
1607-	X, *de praesumtion.,* II, 23.
1609-	X, *de arbitris,* I, 43.
1610-1613	X, *de foro competenti,* II, 2.

Antonio Homem, llamado el **Doctor Infelix** (-1624). Nació en Coimbra, de cuyo Cabildo Catedral fué canónigo doctoral.

Preso por la Inquisición, como juidaizante el 18 dic. 1616, fué ejecutado en Coimbra en el auto de Fe del 5 de mayo 1624.

Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1592-1597
Clementinas	1597-1603
Decreto	1603-1610
Vísperas	1610-1614
Prima	1614-1619

LECTURAS IDENTIFICADAS: 1) C. 1-14, X, *qui filii sint legitimi*, IV, 17., empezado el 1 oct. 1608 y terminado en mayo 1612, (*CBU 2051* y *PBM 334*). Hay además otros ejemplares incompletos (*CBU 2049* y *2052; PBM 230*).—2) C. 1-33, X, *de privilegiis et excessibus privilegiatorum*, V, 33., empezado el 16? oct. 1612 y terminado el 10 oct. 1615, (*CBU 2056* y *2096*). Hay además otro ejemplar incompleto (*CBU 2052*).—3) C. un., *de causa possessionis et proprietatis*, II, 3, in Clem., año 1597, (*CBU 2105*). Es solamente un fragmento.—4) C. 1-8, X, *de causa possessionis et proprietatis*, II, 12., empezado el 31 oct. 1615 y terminado el 31 oct. 1618, (*CBU 2098*). Hay además dos ejemplares incompletos (*CBU 2056* y *2075*).—5) **De exceptionibus*, II, 12, in VI.° empezado en 1602 y terminado el 15 oct. 1603, (*CBU 2059*).—6) *C. 1, X, *de procuratoribus*, I, 38, empezado en 1594, (*CBU 2072*).—7) X, *de concessione praebendae et ecclesiae non vacantis*, III, 8., terminado por Leiva el 27 nov. 1619 (6), (*CBU 2077* y *2110*).—8) C. 1-3, X, *de solutionibus*, III, 23., empezado el 24 nov. 1595, (*PBM 852*). Hay además otros ejemplares más incompletos (*CBU 2086* y *2105*).—9) C. 1-20, *de praescriptionibus;* II, 13, in VI.°, empezado en 1600 y acabado el 22 de enero de 1602, (*CBU 2105*).—10) Reg. 22, 25, 26 y 29, R. J., in VI.°; la regla 22 tiene como fecha oct. 1597, (*CBU 2105*).—11) *C. un., *de consanguinitate et affinitate*, IV, 1, in Clem., 1596, (*CBU 2105*).—12) *C. 1, C. XIV, q. 6., Tractatus de restitutione, (*CBU 2105* y *2122*). Son fragmentos solamente.—13) X, *de in integrum restitutione*, I, 41., empezado en 1600 y terminado el 20 mayo 1600, (*CBU 2105* y *PBM 337*). Son fragmentos solamente.—14) C. un., *de commodato*, III, 15., terminado el 23 nov. 1595, (*CBU 2105*).—15) *X, *de pactis*, I, 35., año 1595, (*CBU 2105*).—16) *X, *de temporibus*

(6) Homem llegó hasta el capítulo 2, que dejó sin terminar.

ordinandorum, I, 11., año 1594, (*CBU 2105*).—Es solo un fragmento.—17) C. 5, D. XI; c. 1-11, D. XII. Tractatus de praeceptis ecclesiasticis. Empezado en dic. 1606, (*CBU 2105* y *2191*). Son dos ejemplares iguales, sin terminar.—18) *Tractatus de clavium potestate,* año 1598, (*PBM 337*).

LECTURAS PERDIDAS: 1) de adulteriis.—2) C. un., *de homicidio voluntario vel casuali,* V, 4, in Clem.—3) de consuetudine.

Orden de las prelecciones:

1594-	C. 1, X, *de procurator.*, I, 38.
1594-	X, *de tempor. ordinand.*, I, 11.
1595-	X, *de commodato,* III, 15.
1595-	C. 1-3, X, *de solutionibus,* III, 23.
1595-	X, *de pactis,* I, 35.
1596-	C. un., *de consanguin.*, IV, 1, in Clem.
1597-	C. un., *de causa possess.*, II, 3, in Clem.
1597-	Reg. 22, 25, 26 y 29, R. J., in VI.°
1598-	Tractatus de clavium potestate.
1600-	X, *de in integrum restitutione,* I, 41.
1600-1602	C. 1-20, *de praescription.*, II, 12, in VI.°
1602-1603	*De exceptionibus,* II, 12, in VI.°
1606-	C. 5, D. XI; c. 1-11, D. XII. Tractatus de praec. eccl.
1608-1612	C. 1-14, X, *qui filii sint leg.*, IV, 17.
1612-1615	C. 1-33, X, *de privilegiis,* V, 33.
1615-1618	C. 1-8, X, *de causa possess.*, II, 12.
1619-	X, *de concess. praebendae,* III, 8.

Luis Ribeiro de Leiva. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Conducta	1602-1610
Sexto	1610-1614
Decreto	1614-1623
Vísperas	1623-1625
Prima	1625-1632

LECTURAS IDENTIFICADAS: 1) C. 1-4, X, *de ordine cognitionum,* II, 10., empezado en oct. 1623 y terminado el 25 mayo 1626, (*CBU 2048* y *PBM 241*). Hay además otros dos ejemplares incompletos (*CBU 2051* y *2097*).—2) X, *de concessione praebendae et ecclesiae non vacantis,* III, 8., a partir del 27 de nov. en que

sustituye a Homem, (*CBU 2077* y *2110*).—3) C. 1-4, *de supplenda negligentia praelatorum*, I, 10, in VI.°, empezado en 1611 y terminado el 15 mayo 161(3?), (*CBU 2108* y *PBM 881*). Además de estos dos ejemplares completos hay otro (*PBM 239*) que no contiene más que el c. 2.—4) C. 1, D. XIII., año 1615 (*PBM 231*).—5) *De iis quae vi netusve causa fiunt*, I, 20, in VI.°, (*PBM 241*). No tiene más que una parte de la rúbrica.—6) *X, *de fideiussoribus*, III, 22 (*CBU 2124*). No tiene más que un fragmento.

Lecturas perdidas: 1) C. 6, C. XVI, q. 7, De decimis.—2). De novi operis nuntiatione.—3) C. 1, D. XIII, De iure naturali.—4) C. 5, D. I, *de poenit.*—5) De rerum permutatione, III, 10, in VI.°—6) C. 7, C. XXIII, q. 3, De repulsione violentiae.

Orden de las prelecciones:

1611-161(3?)	C. 1-4, *de supplenda negl. praelat.*, I, 10, in VI.°
1615-	C. 1, D. XIII.
1619-	X, *de concess. praeb.*, III, 8.
1623-1626	C. 1-4, X, *de ordine cognit.*, II, 10.
-1632	*De iis quae vi metusve* &, I, 20, in VI.°

Diego Mendes Godinho (-1645). Fecha de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1616-1623
Clementinas	1623-1625
Decreto	1625-1634
Prima	1634-

Lecturas identificadas: 1) C. 1-2, *de praescriptionibus*, in VI.°, 14 dic. 1622, (*CBU 2068* y *2112*). Hay también otro ejemplar incompleto (*CBU 2100*).—2) C. 12-20, X, *de testamentis et ultimis voluntatibus*, III, 26., terminado el 5 nov. 1643 (*CBU 2120*).—3) X, *de testamentis et ultimis voluntatibus*, III, 26., año 1631, (*CBU 2095* y *2201*). No tienen más que la rúbrica.—4) X, *de confirmatione utili vel inutili*, II, 30., año 1627, (*CBU 2077*). La rúbrica solamente.—5) *C. 18, C. XIII, q. 2., Tractatus de sepulturis, año 1619, (*CBU 2064* y *PBM 335C*). Son dos ejemplares iguales.

Orden de las prelecciones:

1619-	C. 18, C. XIII, q. 2., Tract. de sepult.
1622-	C. 1-2, *de praescript.*, II, 13, in VI.º
1627-	X, *de confirmat. utili* &, II, 30.
1631-	X, *de testamentis*, III, 26. La rúbrica.
-1643	C. 12-20, X, *de testamentis*, III, 26.

Gonzalo Alves Godinho. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1625-1635
Decreto	1635-1638
Vísperas	1638-1646
Prima	1646-

Lecturas identificadas: 1) C. un., *de iis quae vi metusve causa fiunt*, I, 20, in VI.º, empezado el 5 nov. 1632 y terminado el 15 mayo 1634 (7), (*CBU 2050, 2068, 2100, 2101* y *2201*).—2) C. 1-8, X, *de confirmatione utili vel inutili*, II, 30., empezado en 1627 y terminado el 27 nov. 1631, (*CBU 2062*). Hay también otro ejemplar con la rúbrica solamente (*CBU 2201*).—3) C. 1-4, X, *de adulteriis et stupris*, V, 16, año 1627, (*CBU 2064*).—4) C. un., *de exeptionibus*, II, 12, in VI.º, año 16 (31). (*CBU 2064 y 2100*). Además otro ejemplar sin terminar (*CBU 2201*).—5) C. 1-8, X, *de pignoribus et aliis cautionibus*, III, 21., (*CBU 2068*).—6) C. I, q. 4., Tractatus de poenis., (*CBU 2122*). Es un fragmento.—7) X, *de iudicii*, II, 1., 24 oct. 1648, (*CBU 2074*). No es más que un fragmento.—8) X, *de fideiussoribuss*, III, 22., 15 oct. 1641, (*CBU 2068, 2120* y *2129*).—9) X, *de arbitris*, I, 43., ado 1634, (*CBU 2095* y *2201*). Son solamente fragmentos.—10) *Reg. 64, R. J., in VI.º, (*CBU 2201*). Un fragmento solamente.—11) C. 1-3, X, *de confessis*, II, 18., año 1619, (*PBM 335C*).

Lecturas perdidas: 1) de consanguinitate et affinitate, in Clem.—2) de praescriptionibus, in VI.º—3) de privilegiis.

Orden de las prelecciones:

1619-	C. 1-3, X, *de cofessis*, II, 18.
1627-	C. 1-4, X, *de adulteriis et stupro*, V, 16.

(7) Leiva murió sin terminar la rúbrica y desde ahí lo tomó Alves Godinho.

1627-1631	C. 1-8, X, *de confirm. utili* &, II, 30.
16(31?)	C. un., *de exception.*, in VI.°
1632-1634	C. un., *de iis quae vi* &, I, 20, in VI.°
1634-	X, *de arbitris*, I, 43.
1641-	X, *de fideiussoribus*, III, 22.
1649-	X, *de iudiciis*, II, 1.

Antonio Leitao Homem. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1629-1631
Clementinas	1631-1635
Sexto	1635-1639
Decreto	1639-1646
Vísperas	1646-1653
Prima	1653-

LECTURAS IDENTIFICADAS: 1) X, *de pactis*, I, 35., año 1647, (*CBU 2074* y *2129*). Los dos ejemplares están incompletos.—2) C. I, q. 1., Tractatus de simonia., año 1639 y terminado el 5 marzo 1644, (*CBU 2094*). Hay además otro ejemplar sin terminar (*CBU 2120*) (8).—3) C. 8, X, *de probationibus*, II, 18., año 1632. Dos ejemplares iguales (*CBU 2094* y *2201*).—4) C. 14, D. LXXXVI., Tractatus de eleemosina, año 1637, (*CBU 2122*). Sin terminar.—5) C. 1, C. XIV, q. 6., Tractatus de restitutione, año 1636, (*CBU 2122* y *2129*). Dos ejemplares iguales.—6) Reg. 55, R. J. in VI.°, empezado en 1633 y terminado el 18 mayo 163 (6?), (*CBU 2094* y *2100*). Son dos ejemplares iguales.—7) Reg. 55, R. J. in VI.°, 19 oct. 1631 (*CBU 2095*) (9).

LECTURAS PERDIDAS: 1) de exceptionibus, in VI.°—2) de his quae fiunt a maiori parte Capituli.—3) de furtis.—4) de locato et conducto.—5) de obligatis ad ratiocinia non ordinandis.—6) 7) C. I, q. 2, de restitutione.

ORDEN DE LAS PRELECCIONES:

1631-	Reg. 55, R. J., in VI.°
1632-	C. 8, X, *de probat.*, II, 19.
1633-163(6?)	Reg. 55 R. J., in VI.°

(8) Se trata de un compendio: "Compendium Decreti, in secundam partem, de simonia".

(9) Parece otra lectura diferente de la anterior por la fecha y la extensión.

1636-	C. 1, C. XIV, q. 6., Tractatus de restit.
1637-	C. 14, D. LXXXVI., Tract. de eleemos.
1639-1644	C. I, q. 1., Trac. de simonia.
1647-	X, *de pactis,* I, 35.

Sebastián da Guarda Fragoso. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1635-1641
Clementinas	1641-1648
Sexto	1648-1653
Vísperas	1653-1662
Prima	1662-

Lecturas identificadas: 1) *Relectio ad c. 10, X, *de verborum significatione,* V, 40, 23 oct. 1667, (*CBU 2058*).—2) *Relectio ad c. 1, X, *de foro competenti,* II, 2, (*CBU 2058*).—3) *Relectio ad c. 2, X, *de foro competenti,* II, 2, (*CBU 2058*).—4) C. 13, X, *de iudiciis,* II, 1 (10), (*CBU 2058*).—5) C. 2, X, *de sequestratione possessionum et fructuum,* II, 17, (*CBU 2129*).—6) *C. un., X, *de commodato,* III, 15, (*CBU 2001*).—7) **De electione et electi potestate,* I, 3, in Clem., 18 oct. 1649, (*CBU 2074*).—8) *C. 60, X, *de electione et electi potestate,* I, 6, 1658, (*CBU 2063*).

Lecturas perdidas: 1) de praebendis et dignitatibus.—2) de iurepatronatus.—3) de deposito, ad c. bona fides.—4) de consuetudine.—5) de conditionibus appositis.

Orden de las prelecciones:

1649- *de electione,* I, 6 in Clem.
1658- C. 60, X, *de electione,* I, 6.
1667- Relectio ad. c. 10, X, *de verb. signif.,* V, 40.
El año de su muerte- C. 13, X, *de iudiciis,* II, 1.

Pedro Reibeyro do Lago. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1635-1648
Clementinas	1648-1651
Sexto	1651-1652
Decreto	1652-1662
Vísperas	1662-1669
Prima	1669-

(10) Incompletó por muerte del autor.

Lecturas identificadas: 1) *X, *de pignoribus et aliis cautionibus;* III, 21, año 1616, (*CBU 2194*). Además de este ejemplar completo hay otro (*CBU 2063*) que no contiene más que el c. 6.—2) *C. un., *de renuntiatione,* 14, in Clem. año 1633, (*CBU 2095* y *2201*); los dos ejemplares sin terminar.—3) *X, *de successionibus ab intestato,* III, 27. Empezado en 1660 y terminado en 1665, (*CBU 2107* y *2115*); ambos sin terminar [11].—4) *De iudiciis,* II, 1 in VI.°, año 1635, (*CBU 2095*).—5) *C. 36, X, *de iureiurando,* II, 24, enero 16(35?), (*CBU 2120*).—6) *C. 2, *de sententia et re iudicata,* II, 11, in Clem., 5 nov. 164(1?), (*CBU 2120* y *2129*).—7) **De rerum permutatione,* III, 4, in Clem., 23 oct. 1647, (*CBU 2192*).—8) *C. XXIII, q. 1-2. Tractatus *de bello et iure belli.,* 15 oct. 1648, (*CBU 2074*).

Lecturas ferdidas: 1) de vacatione beneficiorum.—2) de R. J. 4, et in antiquis.—3) de probationibus in Clem.—4) De obedientia principis saecularis Romano Pontifici, in c. omnis, 11, q. 3.—5) de litis contestatione.—6) de feriis.—7) ad c. forus 10, de verborum significatione.—8) de excomunicatione, ad c. omnis christianus, 11, q. 1.

Orden de las prelecciones:

1616-	X, *de pignirib.,* III, 21.
1633-	C. un., *de renuntiat.,* I, 4, In Clem.
1635-	*De iudiciis,* II, 1, in VI.°
16(35?)	C. 36, X, *de iureiur.,* II, 24.
164(1?)	C. 2, *de sent. et re iudicata,* II, 11, in Clem.
1647-	*De rerum permut.,* III, 4, in Clem.
1648-	C. XXIII, q. 1-2. Tractatus de bello.
1660-1665	X, *de success. ab intest.,* III, 27.

Juan de Acebedo. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1664 (febr.-dic.)
Clementinas	1664-1667
Sexto	1667-1670
Decreto	1670-1675
Vísperas	1675-1676
Prima	1676-

(11) El *CBU 2135* tiene el título: "Medula tractatus de successionibus ab intestato a S. D. D. Sebastiano de Guarda Fragoso". Es un resumen hecho por persona distinta del autor.

Lecturas identificadas: C. 1-8, X, *de probationibus,* II, 19, (*CBU 2085 y 2115*). Son dos ejemplares iguales.

Lecturas perdidas: 1) de furtis, tractatus.—2) de foro competenti.—3) de transactionibus.—4) de verborum significatione.

Andrés Bernardes Ayres. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1665-1668
Clementinas	1668-1670
Sexto	1675-1676
Decreto	1676-1681
Vísperas	1681-1684
Prima	1684-

Lecturas identificadas: 1) Reg. 85, de R. J., in VI.°, (*CBU 2078*) [12].—2) Relectio ad Reg. 85, R. J. in VI.°, (*CBU 2135*).—3) X, *de commodato,* III, 15., (*CBU 2078*) [13].—4) *Tractatus de simonia (*PBM 1202*).

Lecturas perdidas: 1) de procuratoribus in causis criminalibus, 2, 5, q. 3.—2) de rerum permutatione in Clem.

Luis Guedes Carneiro. Fechas de su enseñanza en Coimbra:

Catedrilla	1682-1688
Clementinas	1688-1695
Sexto	1695-1699
Vísperas	1699-1706
Prima	1706-

Lecturas identificadas: 1) Relectio ad c. 3, X, *de emptione et venditione,* III, 17, (*CBU 2202*).—2) *Un fragmento de iudiciis (*CBU 2124*).

Lecturas perdidas: 1) de supplenda negligentia praelatorum.—2) de regularibus, ad c. licet, 18.

* * *

(12) Es un compendio de las explicaciones del profesor, como aparece por el título: "Compendium deductum ex peracutis et eleganter notatis ad regulam contractus 85 de R. J. lib. VIº a Sap. Andrea Bernardo Ayres".

(13) Contiene solamente la primera parte de la rúbrica.

Resumamos ahora las fechas de la enseñanza de los profesores de Prima de cánones:

Coelho	1537-1538
Navarro	1538-1553 (14)
Morgrovejo	1555-1565
Moraes	1565-1579? (15)
Soares	1581-1586 (16)
Correa	1586-1579 (17)
Dias	1597-1613 (18)
Homem	1614-1619
Leiva	1619-1632? (19)
Godinho	1634-1645? (20)
Alves	1646-
Leitâo	1653-
Guarda	1662-
Lago	1669-1675? (21)
Azevedo	1676-1684
Ayres	1684-
Guedes	1706-

Esperamos que este esquema provisional pueda ser completado en sucesivas aportaciones, lo que ofrecerá a los investigadores del derecho canónico postridentino una sólida base para ulteriores progresos.

---

(14) Queda sin embargo por averiguar quién regentó la cátedra de Prima desde el 5 de septiembre de 1553 al 22 del mismo mes de 1555.

(15) Esta fecha 1579 es la última que poseemos.

(16) Sabemos que Correa continuó en esta fecha la explicación que Soares dejó sin terminar.

(17) La última prelección que poseemos de Correa es de 1596 y la terminó el 31 de mayo de 1597. Por otra parte el 24 de diciembre de 1597 aparece Díaz enseñando *de censibus*.

(18) Regentó la cátedra, en sustitución de Correa, durante el período 1597-1602, y desde 1602, en propiedad.

(19) En 27 de noviembre de 1619 enseña en sustitución de Homem, y desde 1625 en propiedad.

(20) La última lectura que poseemos está terminada el 5 de noviembre de 1643, pero como nos consta la fecha de su muerte en 1645, ponemos ésta como fin de su enseñanza, aunque seguida de un signo de interrogación.

(21) Este año debía aun enseñar porque su sucesor Azebedo fué promovido el 22 de enero a la cátedra de Vísperas, lo que hace suponer que estaba aun provista aquella por Ribeyro do Lago.

MANUSCRITOS TEOLÓGICOS POSTRIDENTINOS DE LA BIBLIOTECA PROVINCIAL DE CÁDIZ

por

J. A. de Aldama, S. I.

I

No es muy grande la riqueza que tiene en manuscritos la Biblioteca Provincial de Cádiz. Ni siquiera se llevan entre ellos la primacía los manuscritos teológicos. Sin embargo, por las razones apuntadas ya en otra ocasión [1], es interesante hacer el recuento metódico de ellos, entre los que no faltan algunos grandes nombres de teólogos célebres.

La procedencia de estos manuscritos es, como tantas veces, la expropiación de los Conventos. En este caso, se trata naturalmente de los Conventos andaluces. Varias son las Ordenes que están representadas en ellos. La Orden de San Francisco, con manuscritos procedentes del Convento de la Reina de los Angeles de Cádiz y del de San Antonio de Padua en el Puerto de Santa María; la de San Agustín, con alguno proveniente del Colegio de San Acacio; la Carmelitana y la Compañía de Jesús, con manuscritos que sin duda vinieron de las respectivas casas gaditanas.

Esta es la procedencia inmediata de los códices. Porque el radio de la enseñanza teológica que contienen es mucho más amplio. Así veremos representadas en ellos Salamanca, Granada y Sevilla, junto a las ciudades ya citadas.

---

(1) ATG, 1 (1938) 7-9.

II

Cod. 94.33: 155 × 208 mm., sin foliar. Siglo XVII. Contiene: *Anónimo,* Disputationes quodlibeticae. He aquí su índice:

1.ª—De supernaturalitate entis creati, fol. 1r.

2.ª—De effectibus gratiae sanctificantis et de eius oppositione cum peccato lethali, fol. 10r.

3.ª—De praedicato essentiali et constitutivo Dei, fol. 24r.

4.ª—De essentia et formalitate constitutiva peccati lethalis, fol. 34r.

5.ª—De dependentia humanae libertatis a decreto praedefinitivo Dei, fol. 54r.

A continuación del fol. 60r sigue un tratado anónimo sobre la oración mental y varias cuestiones históricas sobre los orígenes de la Orden del Carmen.

El autor de las *Disputationes quodlibeticae* es sin duda un Carmelita. Véanse, por ejemplo, las siguientes palabras: "Et ex nostris, Bachonius, Michael de Bononia, Waldensis, Salmanticenses, etc." (fol. 49v). Y estas otras: "Et haec de tota hac gravissima difficultate dicta sufficiant, ad laudem Dei Omnipotentis, Eiusque intemeratae Virginis Matris Sanctissimae de Monte Carmelo" (fol. 44v).

Cod. 94.35: 149 × 210 mm., 219 fols. sin numerar. Fines del s. XVI. Proviene del Convento franciscano de la Reina de los Angeles de Cádiz. Contiene:

a) *Fr. Domingo de Guzmán, O. P.,* Commentaria Threnorum.

Título: Fol. 1r—Commentaria Threnorum, id est Lamentationum Ieremiae Prophetae, explicanda a Magistro Guzmán anno 1579. *Fin*: Fol. 109v—Finis optatus circa Ieremiae Threnorum explicationem. Quod utinam cedat in honorem Omnipotentis Dei, necnon et intemeratae ac Beatissimae Virginis Mariae et Divi Ioannis Apostoli et Evangelistae et Divi Isidori Hispalensis Archiepiscopi et Patroni, quos mihi ab ineunte aetate patronos suscepi. Pridie nonarum octobris anno 1579.

b) *Fr. Domingo de Guzmán, O. P.,* In Psalmum 109.

Título: Fol. 111r—Guzmán super Psalmum 109. *Fin*: Folio 169v—Finis huius Psalmi expositionis.

c) *Fr. Domingo de Guzmán, O. P.,* Commentaria in Malachiam.

Título: Fol. 174—Commentaria in Malachiam Prophetam a Magistro Guzmán. Salmanticae anno 1577. *Inc.*: Fol. 174r—In ditione tua cuncta sunt posita et non est qui possit resistere voluntati tuae, Dominus universorum tu es... Parece faltar algo al principio de este comentario. *Fin*: Fol. 218v—ex visione et caritate Dei, nam in his duobus actibus nostra felicitas sita est, quam vobis praestare dignetur Iesus Christus Mariae Filius.

El P. Domingo de Guzmán había profesado en San Esteban de Salamanca el año 1546. Fué regente de San Gregorio de Valladolid y obtuvo una cátedra en la Universidad de Santiago en 1572; debió conservarla hasta el año 1575. Pasó después a Salamanca, donde le vemos en 1579 haciendo oposición con Fr. Luis de León a la cátedra de Biblia. En 1581 obtuvo la de Durando, que regentó por breve tiempo, pues debió morir el año siguiente, a pesar de lo que supone algún manuscrito vaticano [2].

Cod. 94.62: 153 × 199 mm., 212 fols. sin numerar. Fines del s. XVII. Contiene:

a) *P. José de Leiva, S. I.,* De paenitentia.

Título: Fol. 3r—De paenitentiae sacramento disputationes per Patrem Magistrum Iosephetum de Leiva Societatis Iesu, in Hispalensi Collegio Divi Hermenegildi Sacrae Theologiae publicum professorem atque Moralis cathedrae meritissimum lectorem acutissime elucidatum (*sic*). Decimo Septembris anno Domini 1671. Está dividido todo el tratado en tres controversias:

1.ª—De dolore requisito ad sacramentum paenitentiae, folio 4r.

2.ª—De confessione requisita ad sacramentum paenitentiae, fol. 51r.

3.ª—De absolutione, fol. 105r.

b) *P. Fernando Castellano, S. I.,* De paenitentia.

Título: Fol. 111r—Supplementum de sacramento paeniten-

---

(2) Cf. Ehrle-March, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos Salmantinos del siglo XVI* (Madrid, 1930) 101s; V. Beltrán de Heredia, *La Facultad de Teología en la Universidad de Santiago (Ciencia Tomista,* 39 [1929] 160-163). El manuscrito de Cádiz lo ha citado el mismo P. Beltrán de Heredia en su artículo: *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina (Ciencia Tomista,* 42 [1930] 341).

tiae, auctore P. M. Ferdinando Castellanos. Es continuación del tratado anterior y contiene las controversias:

4.ª—De satisfactione, fol. 111r.
5.ª—De praecepto confessionis, fol. 124v.
6.ª—De sacramenti paenitentiae ministro, fol. 138v.
7.ª—De sacro confessionis siigllo, fol. 157r.
8.ª—De casuum reservatione, fol. 180r.

Fin: Fol. 197r—Finis die 17 Iunii 1673.

c) *P. Fernando Castellano, S. I.*, De paenitentia.

Título: Fol. 198r—Controversia et quaestiones de Paenitentiae sacramento, authore P. Ferdinando Castellano ex Societate Iesu, in Collegio Hispalensi Divi Hermenegildi Sacrae Theologiae publico professore. Es parte de un tratado sin terminar, si ya no pertenece al mismo tratado anterior. He aquí la división:

1.ª Controversia: De essentia sacramenti paenitentiae, ac primum de dolore, fol. 198r.

2.ª Controversia: De confessione, fol. 205r.

El P. Fernando Castellano nació en Carmona el año 1633 y murió en Sevilla el año 1711. Fué profesor de Filosofía en Córdoba y de Teología en Málaga, Ecija y en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla; a este último período pertenecen las lecciones de este manuscrito, que no ha sido citado ni por Sommervogel, ni por Uriarte-Lecina (3).

Cod. 94.63: 145 × 200 mm., 101 fols. sin numerar. Siglo XVIII. Contiene:

P. Marcelino Gozalvo, S. I., De Deo Uno.

Título: Fol. 4r—Opusculum de Deo Uno sive de essentia et attributis, ad primam partem Divi Thomae, a q. 2.ª, eidem unicae ac supra omnem essentiam summae essentiae toto animo appensum, a P. Marcelino Gozalvo Societatis Iesu et in eiusdem Societatis Granatensi Collegio vespertinae Cathedrae Magistro.

El P. Marcelino Gozalvo nació en 1674 y murió en Granada en 1730. Era allí mismo profesor de Teología ya en 1726 (4).

Cod. 94.64: 150 × 203 mm., 153 fols. sin numerar. Procede

(3) Cf. SOMMERVOGEL, 2, 842; URIARTE LECINA, *Biblioteca*, 2, 1638.
(4) Cf. SOMMERVOGEL, 3, 1644; donde tampoco se cita este manuscrito.

del Convento de San Antonio de Padua del Puerto de Santa María. Contiene:

a) *Fr. Nicolás Fernández, O. F. M.*, De intentione ministri sacramenti.

Título: Fol. 5r—Impugnatio systematis Ambrosii Catharini de intentione ministri externa, prout defenditur a Gaspare Juenin, tomo 7 Institutionum theologicarum disp. 1.ª q. 6 cap. 2, et a Iacobo Serry vol. 4 Vindiciarum Ambrosii Catharini, a Fr. Nicolao Fernández a Divo Ioseph, Ordinis Minorum Discalceatorum S. Francisci Provinciae Sancti Didaci in Baetica.

b) *Fr. Nicolás Fernández, O. F. M.*, De obligatione regularum.

Título: Fol. 60r—Impugnación de la doctrina del P. Fr. Antonio de Esquivel sobre la obligación de los preceptos de la seráfica Regla de N.P.S. Francisco, hecha por Fr. Nicolás Fernández de San José, Religioso Descalzo de la Provincia de San Diego en Andalucía.

Cod. 94.65: 158 × 207 mm., 345 fols. sin numerar. Principios del s. XVII. Proviene del Colegio de San Acacio, como se ve por las dos notas siguientes: "pertinet ad Hispalim. Fr. Frº Ramos" (fol. 1r); "A uso del Lector Fr. Diego de Vega, Agustiniano. Pertenece al Colegio de San Acacio" (fol. 2r). Contiene:

Título general: Fol. 1r—In primam quaestionem primae partis Divi Thomae usque ad octavam, per Magistrum Fr. Ioannem de S. Augustino; et in quaestionem duodecimam eiusdem partis, per Magistrum Ildephonsum Curiel; et in quaestionem vigesimam tertiam eiusdem partis, per Magistrum Fr. Augustinum Antolínez enodatio in Gymnasio Salmanticensi anno salutis humanae 1602.

a) *Fr. Juan de San Agustín, O. S. A.*, Comentario a la Suma 1 q. 1-8.

b) *Fr. Juan Alfonso Curiel, O. S. A.*, Comentario a la Suma 1 q. 12.

Título: Fol. 61r—Quaestio 12ª Divi Thomae, quomodo a nobis Deus cognoscatur. *Fin*: Fol. 190v—Anno 1602 die 27 mensis Martii.

Curiel había nacido en Palenzuela y murió en Salamanca en 1609. Después de su muerte se publicaron sus *Lecturae seu quaes-*

tiones in D. Thomae Aquinatis primam partem (Douay 1618; Amberes 1621) (5).

c) *Fr. Agustín Antolínez, O. S. A.*, Comentario a la Suma 1 q. 23.

Título: Fol. 194r—Quaestio 23 primae partis D. Thomae de praedestinatione Sanctorum. *Fin*: Fol. 287r.

Fr. Agustín Antolínez nació en Valladolid el año 1554 y murió en olor de santidad en Santiago el año 1626. Fué célebre Obispo de Ciudad Rodrigo (1623-1624) y de Santiago (1624-1626).

Anónimo, De Trinitate.

Inc.: Fol. 292r—Sed dubitatio est, utrum obiectum voluntatis efficienter concurrat ad actus ipsius voluntatis. Partem affirmativam sequuntur multi auctores... Así comienza lo que el manuscrito nos conserva de este tratado, sin duda incompleto. Esas palabras pertenecen a la cuestión 5.ª de las 7 en que estaba dividida la 1.ª *disputatio* del tratado. He aquí el índice de lo que contiene el manuscrito:

Quaestio 6.ª—Utrum processio Spiritus Sancti sit generatio, fol. 294v.

Quaestio 7.ª—Utrum in divinis sint plures processiones quam duae, fol. 307v.

Disputatio 2.ª—De Relationibus divinis, fol. 316v.

Quaestio 1.ª—Utrum in divinis sint Relationes reales, folio 316v.

Quaestio 2.ª—Utrum attributa divina inter se et a divina essentia formaliter distinguantur, fol. 321v.

Quaestio 3.ª—Utrum attributa divina possint concipi seu distingui sine ordine ad creaturas, fol. 333v.

Quaestio 4.ª—Utrum attributa divina de se invicem et de divina essentia formaliter praedicentur, fol. 339v.

Quaestio 6.ª—Utrum Relationes divinae ut concipiuntur ab essentia distinctae, sint aliquae perfectiones, fol. 344v.

Como se ve, falta la *quaestio* 5.ª, para la que ha dejado el copista unas hojas en blanco.

Cod. 94.66: 147 × 204 mm., 262 fols. sin numerar. Fines del s. XVIII. Proviene del Convento de San Antonio de Padua del Puerto de Santa María. Contiene:

(5) HURTER, *Nomenclator*, 3, 395.

a) *Fr. Francisco Cervera, O. F. M.,* De Deo Uno.

Lleva la fecha 5 de Noviembre 1777. La materia está dividida en la forma que sigue:

1.° Proaemium ad sacram theologiam, fol. 2r.

2.° Tractatus primus, De Deo Uno eiusque attributalibus, fol. 25r.

3.° Tractatus secundus, De intellectu et scientia Dei, fol. 69v.

4.° Tractatus tertius, De voluntate et providentia divina, folio 98r.

5.° Tractatus quartus, De beatitudine, fol. 116v.

b) *Fr. Francisco Javier Dueñas, O. F. M.,* De Trinitate et Incarnatione.

Está empezado el 7 de Noviembre de 1777, y la materia se divide así:

1.° Tractatus de Deo Trino, fol. 156r.

2.° Tractatus de Incarnatione, fol. 192v.

3.° Disputatio mariana, fol. 243r.

Cod. 94.68: 152 × 205 mm., 114 fols. sin numerar. Siglo XVII. Procede del Convento franciscano de la Reina de los Angeles en Cádiz. Contiene:

a) *Fr. Fernando de Calzadilla, O. F. M.,* De peccatis.

Título: Fol. 2r—Tractatus de peccatis in communi, iuxta mentem Doctoris Subtilis disputatus a dignissimo sapientissimo ac reverendo admodum P. Fr. Ferdinando de Calsadilla, lectore theologo primario huius almae provinciae Baeticae S. Didaci Discalceatorum Seraphici Patris Nostri Francisci, in Conventu Gaditano Reginae Angelorum anno Domini 1653, die vero octavo Ianuarii.

b) *Fr. Juan de Osuna, O. F. M.,* De sacramentis in genere.

Título: Fol. 28r—Perutilis tractatus de sacramentis in genere ad moralem methodum redactus per Fr. Ioannem de Osuna, sapientissimo (sic) religiosissimoque lectore vespertino in hoc Gaditano Caenobio Reginae Angelorum Baeticae Provinciae S. Didaci Discalceatorum Parentis Francisci, anno a virgineo partu 1652, die 13 mensis Novembris.

c) *Fr. Juan de Osuna, O. F. M.,* De legibus.

Título: Fol. 44v—Celebris tractatus de legibus ad moralem methodum redactus per Fr. Ioannem de Osuna, sapientissimo (sic) religiosissimoque lectore vespertino in hoc Gaditano Cae-

nobio Reginae Angelorum Baeticae Provinciae S. Didaci Discalceatorum Parentis Francisci, anno a virgineo partu 1653, die 21 mensis Aprilis.

d) *Fr. Fernando de Calzadilla, O. F. M.,* De gratia actuali.

Título: Fol. 53r—Tractatus de auxiliis Dei, seu de Gratia actuali, quae homini per Christum a Deo confertur, ad mentem Doctoris Subtilis disputatus a dignissimo sapientissimo ac reverendo admodum P. Fr. Ferdinando de Calsadilla, lectore theologico primario huius almae Provinciae Baeticae S. Didaci Discalceatorum Seraphici Patris Nostri Francisci in Conventu Gaditano Reginae Angelorum, anno Domini 1652, die vero 8 Aprilis.

Cod. 94.74: 212 × 152 mm., 107 fols. Siglo XVIII. Contiene: *Anónimo,* De Deo Uno.

Está dividida toda la obra en tres tratados:
1.° De divinis attributis, fol. 1r.
2.° De visione, fol. 24r.
3.° De scientia Dei, fol. 61r.

Cod. 94.86: 147 × 204 mm., 48 fols. Siglo XVII-XVIII. Contiene:

Anónimo, De sensu Sacrae Scripturae.

Es un tratadito sobre el sentido literal y místico de los libros inspirados. Su autor es sin duda un Jesuíta del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla, como se desprende del título.

Título: Sensus Sacrae Scripturae titulo unico, disputatione duplici, quaestione multiplici comprehensi, Divo Martyri Vincentio sacri. Hispali in Collegii Regi Martyri S. Hermenegildo sacro. He aquí la división del tratado:

Index 1 [Disputatio 1.ª], fol. 23v:
Quaestio 1.ª—Quid in communi sit sacer sensus, fol. 1r.
Quaestio 2.ª—Quid sit sacer sensus litteralis, fol. 6v.
Quaestio 3.ª—An stet litteralitas in omni textu S. Scripturae, fol. 9v.
Quaestio 4.ª—An sub eisdem verbis stet litteralitas multiplex, fol. 12v.
Quaestio 5.ª—Continet dubia sex, fol. 17v.
Quaestio 6.ª—Sex adhuc dubia graviora, fol. 20r.
Index 2 [Disputatio 2.ª], fol. 45v:

Quaestio 1.ª—Quid in communi sit sacer sensus mysticus, fol. 24r.

Quaestio 2.ª—Quid sit sacer sensus mystico-allegoricus, folio 30v.

Quaestio 3.ª—Quid sit sacer sensus mystico-tropologicus, folio 32r.

Quaestio 4.ª—Quid sit sacer sensus mystico-anagogicus, folio 33v.

Quaestio 5.ª—Quid de accommodatitio, parabolico, elementario et aliis, fol. 36r.

Quaestio 6.ª—An, qui et qualem sacri numeri habeant mysticitatem, fol. 41r.

III

He aquí en breve resumen la lista de autores, cuyas obras hemos encontrado en los manuscritos anteriormente descritos:

Antolínez O. S.A. (Agustín)—(1554-1626): cod. 94.65.
Castellano S. I. (Fernando)—(1633-1711): cod. 94.62.
Curiel O. S. A. (Juan Alfonso)—(1602): cod. 94.65.
Domingo de Guzmán O. P.—(1577, 1579): cod. 94.35.
Fernández O. F. M. (Nicolás): cod. 94.64.
Fernando de Calzadilla O. F. M.—(1652, 1653): cod. 94.68.
Francisco Cervera O. F. M.—(1777): cod. 94.66.
Francisco Javier Dueñas O. F. M.—(1777): cod. 94.66.
Gozalvo S. I. (Marcelino)—(1674-1730): cod. 94.63.
Juan de Osuna O. F. M.—(1652, 1653): cod. 94.68.
Juan de San Agustín O. S. A.—(1602): cod. 94.65.
Leiva S. I. (José)—(1671): cod. 94.62.

Anónimos:

De Deo Uno: cod. 94.74.
De Trinitate (Autor probablemente Agustino, 1602): cod. 94.65.
Disputationes Quodlibeticae (Autor Carmelita): cod. 94.33.
De Sensu S. Scripturae (Autor Jesuíta): cod. 94.86.

EL FIN DEL MATRIMONIO. SEGÚN TOMÁS SÁNCHEZ (PRIMERA PARTE)

por

P. M.ª Abellán, S. I.

La figura del P. Tomás Sánchez es de las que no necesitan presentación [1]; y el tema del fin del matrimonio, objeto en nuestros días de acaloradas discusiones, concentradas últimamente en torno a la obra de Doms [2], muestra por sí mismo su actualidad. Por esto, después de haber estudiado largamente los antecedentes del problema en los orígenes de la Escolástica [3], parece oportuno escuchar a uno de los autores clásicos en la materia, que, por la abundancia de sus lecturas, la exactitud en citar y discutir opiniones ajenas y lo seguro de su juicio en la mayor parte de las cuestiones [4], nos permite encuadrar sistemáticamente las ideas de sus predecesores. En efecto, él mismo reconoce en el proemio al tratado *De Matrimonio* [5], que es grande el número de autores antiguos y modernos que aduce; y se cree obligado a explicar las

---

(1) Autor clásico del período que estudia preferentemente nuestro Archivo, y fallecido en Granada en 1610, Tomás Sánchez tiene un doble título para ser estudiado en nuestra publicación.

(2) Dr. Herbert Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau, 1935).

(3) *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada, 1939).

(4) "Sanchez joignit à des connaissances étendues un esprit vif et pénétrant, et donnait, en se jouant, la solution de difficultés inextricables." (Sommervogel-De Backer, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bibliographie VII, 530).—Cfr. Hurter, *Nomenclator literarius*, III3, 591-596 (Oeniponte, 1907).

(5) Los textos de Sánchez, transcritos en general ampliamente para comodidad de los lectores, y a causa de su dispersión dentro de la obra, están tomados de la edición de Madrid, 1623.

razones de ello [6]; pero advierte solícitamente que sólo cita a los que ha leído, y cuando la cita no procede de una lectura personal, indica siempre la fuente de la referencia [7].

Un ejemplo de esta manera de proceder lo tenemos al tratar de la sacramentalidad del matrimonio en el Antiguo Testamento. Por cuenta propia cita a Pedro de Soto, Alfonso de Castro y Ambrosio Catarino; los demás se contienen en Enríquez a quien alega [8].

Para comprender en todo su valor la doctrina de Sánchez, y evitar la confusión, casi inevitable cuando se comparan muchas opiniones sin una base de discusión bien establecida, hemos preferido dividir este trabajo en dos partes: En la primera estudiaremos los elementos dispersos por toda la obra *De Matrimonio*, los cuales nos permitirán reconstruir con suficiente exactitud toda su doctrina sobre el fin del matrimonio. En la segunda, reservada para el número siguiente del Archivo, encuadraremos esta doctrina en el marco de los predecesores de Sánchez, que él conoce y cita con abundancia, para determinar mejor sus elementos originales, y su valor dentro de las corrientes ideológicas que le precedieron.

PARTE PRIMERA

La Doctrina de Sánchez

SUMARIO: I.—*Los bienes del matrimonio y su relación con los fines;* II.—*Subordinación objetiva de los fines;* III.—*Los fines subjetivos y la validez del contrato;* IV.—*Los fines subjetivos y la licitud del matrimonio;* V.—*Influjo de los fines en la licitud del uso del matrimonio.*

---

(6) Proem. 1: "Nec iure aliquis mihi succenseat quod tot auctores et inter illos iuniores referam (quod minus grave aliquibus videtur); id enim consulto facio."

(7) Proem. 1: "Quod si inter auctores referendos mendosum aliquid fuerit inventum, vel editionibus variis ipsarumve editionum mendis vel typographiae vel calami lapsui tribuendum est, vel (quod humanum est) in Doctoribus ipsis percipiendis me facile errare posse non diffiteor; lectionis vero defectui nollem adscriberetur; *nihil enim aut fere nihil refero quod ipse oculis non viderim, et si prae manibus librum aliquem non habui, illum refero qui eundem alleget.*"

(8) L. 2, d. 7, n. 1: "Et alii quos refert Enriquez statim allegandus."

I.—Los bienes del matrimonio y su relación con los fines

El primer aspecto que conviene subrayar en la doctrina del fin del matrimonio, expuesta por Tomás Sánchez, es la íntima relación que establece entre los fines y los bienes nupciales. Ya el título de la disputa 29 del libro II, donde se trata de propósito esta materia, nos los muestra íntimamente unidos (9), y así aparecen frecuentemente en otros pasajes de la obra (10).

La doctrina de los bienes del matrimonio se sitúa en un problema, extraño a primera vista para nuestra actual mentalidad teológica, pero propuesto tradicionalmente (11). Sánchez plantea así la cuestión: *Utrum necesse sit aliqua constituere bona quibus matrimonium excusetur* (12). Pero este punto queda fácilmente resuelto en pocas líneas del primer número, por el peso unánime de la autoridad (13); mientras se reservan otros siete para explicar detenidamente el cómo y el porqué de esta excusa.

Los cuatro nombres aducidos por Sánchez: San Agustín, Graciano, el Lombardo y Sto. Tomás, son característicos en la doctrina de los bienes. San Agustín es, por cuanto sabemos hasta ahora, el inventor de ella y el punto de partida de toda su evolución; pues al fin y al cabo sus textos, copiados a la letra en las *Excerpta* y en las primeras colecciones canónicas, llegan en su forma originaria, bien que fragmentariamente, hasta el siglo XII. Explicando a Graciano lo estudian los Decretistas, mientras los

---

(9) L. 2, d. 29: "Utrum necesse sit aliqua bona constituere quibus matrimonium excusetur, *eaque debeant esse necessario finis a contrahentibus intentus*, ut matrimonium valeat, et qualis finis debeat esse ne contrahendo peccent."

(10) Véase por ejemplo: L. 9, d. 8, n. 13: "...An solum sacramenti bonum sufficiat ad excusandum a culpa actum coniugalem? ut si quis vellet matrimonium consummare ad expressius significandam unionem Verbi cum carne... (n. 14). Verum dicendum est non sufficere, sed esse veniale actum coniugalem in eum finem solum referre... *Finis* autem *intrinsecus* matrimonii est *bonum prolis et fidei*, *extrinsecus* autem *significatio sacramentalis*."

L. 9, d. 8, n. 1: "Actus coniugalis *licitus est relatus in bonum prolis aut in fidei bonum*, nempe dum exercetur gratia prolis habendae aut servandae fidei."

(11) Cfr. *El fin y la significación sacramental del matrimonio...*, p. 160-165.

(12) L. 2, d. 29, n. 1.

(13) L. 2, d. 29, n. 2: "Praemittendum est ex *D. Augustino, 9 super Gen. ad lit. c. 7;* et *De bono coniugali, c. 6. 7;* referturque *c. Omne itaque, 27, q. 2;* quem *Magister 4. d. 31*, et ibi *D. Tho. q. 1, a. 1. 2. 3*, et reliqui sequuntur, matrimonium ex triplici bono quod in eo reperitur excusari; nempe ex bono fidei, prolis et sacramenti. Circa cuius explicationem controversia est inter auctores..."

Sentenciarios ya los hallan encuadrados en el texto de Lombardo, y en disposición de ser explicados, como lo hace, con una profunda especulación personal, Santo Tomás de Aquino, precisamente en su comentario a las *Sentencias.*

No quiere esto decir que el Doctor Angélico haya sido el primero en comentar originalmente los textos agustinianos, transmitidos por Graciano y agrupados por el Maestro, pero sí que su amplitud y claridad de argumentos evitaba a los Teólogos el trabajo de acudir a fuentes más remotas. Así notamos en Sánchez un escaso influjo del pensamiento directo agustiniano, reflejado con bastante fidelidad por el Lombardo, mientras que el comentario que de él hace Santo Tomás determina las nuevas formas en el modo de plantear el problema; aunque, claro está, sin desprenderse nunca de la concepción básica de San Agustín.

Pero tal vez el haber separado del sistema completo de San Agustín la doctrina de los bienes, explica las divergencias y la falta de armonía que encontramos en los Teólogos al exponerla. Admitido el postulado *matrimonium ex triplici bono quod in eo reperitur excusari* (L. 2, d. 29. n. 1), empiezan las dificultades en su interpretación [14]. Sánchez atribuye dubitativamente a Escoto una doctrina que niega el supuesto del problema. Si el matrimonio es bueno, no necesita bienes que lo excusen, pues éstos sólo son necesarios respecto de las cosas indiferentes, que exigen una ulterior determinación moral [15]. Prescindamos de la exactitud en la atribución al Doctor Sutil, que nos llevaría demasiado lejos en el estudio de las fuentes, y examinemos en sí misma la dificultad propuesta.

Cita a continuación la doctrina de Durando que admite la necesidad de los bienes como excusa del matrimonio, precisamente por ser éste una acción indiferente. Mas declara luego que no lo es el matrimonio como tal, sino el acto de la generación en abstracto, el cual puede efectuarse bien o mal; mientras que el matri-

---

(14) No hemos logrado encontrar hasta el presente ninguna monografía que satisfaga sobre este punto. Los estudios de Peters y Alves Pereira, bien que meritorios, son insuficientes acerca de este punto particular.

(15) L. 2, d. 29, n. 2: "Scotus 4, *dist. 31, q. 1* videtur sentire non esse opus matrimonium excusare. Primo, nam res ex se bona excusatione non indiget; sed ea sola quae indifferens est; cum enim de se nec bona nec mala sit, indiget ut aliquibus circumstantiis vestiatur ut determinetur; matrimonium autem est ex se bonum."

monio se realiza de suyo bien, al estar cohonestado por algunas circunstancias, que son precisamente sus bienes [16].

No agrada a Sánchez esta explicación, y dice tener consigo el peso de los Doctores, capitaneados por el Angélico [17]; pues éstos no tratan de la generación en abstracto, sino del matrimonio mismo, y del acto generativo matrimonial; no porque sea malo, sino por los daños que acarrea y que exigen una compensación, que es precisamente la que le proporcionan los bienes [18].

Estos daños o inconvenientes (*detrimenta*) fueron precisamente el pretexto del cual se valieron los herejes para condenar el matrimonio; y pueden reducirse a tres: la perpetua servidumbre que lleva consigo la indisolubilidad del vínculo, el rapto psíquico de la plena actuación venérea, y la excesiva solicitud que nace en la vida familiar del haber de agradar al cónyuge, educar a los hijos y procurarles bienes de fortuna; cuidados todos que causan una verdadera división del espíritu, como dice el Apóstol. Ahora bien, ninguna persona prudente elige una cosa que tenga apariencias de mal y cause algún perjuicio, sin obtener una compensación en los bienes que produce; por donde los Santos y Doctores la buscaron respecto de los tres males del matrimonio en el triple bien del mismo. La servidumbre perpetua de la unión indisoluble se compensa por el bien del sacramento, a causa del amor con que los cónyuges se aman, como Cristo amó a la Iglesia, y reciben gracias para sobrellevar la perpetuidad del vínculo; siendo de notar que no se llama aquí sacramento al contrato mismo, sino al vínculo indisoluble que es *res et sacramentum* juntamente. La disminución de la actividad racional, efecto del placer, halla su contrapeso en la prole, que nace y se educa para el divino servicio, o por lo menos pertenece al fin intrínseco de la unión conyugal. Fi-

(16) L. 2, d. 29, n. 3: "Alii vero, ut Durandus, *4, d. 31, q. 1, a. 1*, aliter hoc explicant. Ait enim Durandus indigere matrimonium aliquo bono excusanti; quia matrimonialis actus est de se indifferens et adeo indiget aliquo bono excusanti; non tamen intendit dicere actum matrimonii de se indifferentem, ut comedere et bibere; hoc enim esset falsum; sed loquitur de actu generationis in communi; hic enim potest bene et male fieri; quando autem contrahitur ad actum matrimonialem licite fit, quia ex bonis circumstantiis honestatur, quae sunt velut bona ipsum excusantia."

(17) L. 2, d. 29, n. 4: "Sed hic modus exponendi merito non placet Doctoribus."

(18) L. 2, d. 29, n. 6: "Hinc infertur non esse convenientem expositionem Durandi relatam n. 3; non enim intendunt sancti Doctores excusare actum matrimonii absolute, id est, generationis, sed ipsum matrimonium contractum et actum generandi ut ab ipso procedit, non eo quod sit malus, sed quia detrimenta secum affert."

nalmente, la excesiva solicitud se compensa por la fidelidad, que exige la mutua entrega, plena y exclusiva [19].

Una observación importante para comprender la doctrina de los bienes y resolver sus dificultades es que no se trata de un elemento exterior, sobreañadido al matrimonio, sino de su constitución misma, de donde procede formalmente su bondad; pues el *bonum prolis* y el *bonum fidei* brotan de su misma naturaleza; y la sacramentalidad, de su elevación realizada por Cristo. Por esto concede a Escoto que un acto bueno en sí mismo no necesita ningún elemento extrínseco para ser excusado, como lo exigen los actos indiferentes; pero puede necesitar uno intrínseco, cuando es causa de algún detrimento o tiene alguna apariencia de mal [20].

Fundado en esta doctrina puede resolver Sánchez una dificultad subsidiaria de Escoto. Argüía éste que en el estado de inocencia y en el caso de la Santísima Virgen, aun dándose plenamente la razón de matrimonio no eran necesarios estos bienes como excu-

(19) L. 2, d. 29, n. 4: "Quamvis actus matrimonii de se licitus sit et studiosus, affert tamen secum aliqua detrimenta quae haeretici considerantes illud damnabant: contra quos consule Castro *verbo "nuptiae" haeresi* 11, et Velarminium *lib. 1 de matrimonio c. 5.* Primum detrimentum est perpetua servitus, iuxta Apostolum *1 ad Corint. 7. Alligatus est uxori noli quaerere solutionem.* Secundum est, adest in ipso matrimonii actu tanta voluptas ut mentem omnino absorbeat. Tertium nimia sollicitudo placendi alteri coniugi, habendi liberos, ipsos educandi illisque thesaurizandi, quam Apostolus ibi mentis divisionem appellat, quae multis angustiis exposita est, quas eleganter prosequitur Sixtus Tertius in quadam epistola quam refert Metina *lib. 1 de sacrorum hominum continentia c. 51*, et cum prudentis non sit eligere aliquid mali speciem habens et aliquot detrimenta afferens, nisi bonis aliquibus quae simul affert ea compensentur, ideo Sancti et Doctores tria bona constituerunt, quibus triplex matrimonii detrimentum compensatur. Primum servitutis detrimentum compensatur bono sacramenti, quod invenitur in matrimonio quo coniuges diligunt se sicut Christus Ecclesiam dilexit; gratiamque recipiunt qua facilius vinculum perpetuum tolerent (accipitur enim hic *sacramentum* non pro ipso contractu, sed pro vinculo indissolubili quod est res et sacramentum simul). Secundum detrimentum, quod est mentem voluptate absorberi, compensatur, teste D. Augustino *lib. 14 De Civitate Dei, c. 16* bono prolis quae generatur et educatur ad divinum obsequium; et licet non semper ea sequatur, salvatur tamen semper in ipso fine intrinseco ad quem matrimonium dirigitur. Tertium detrimentum, quod est nimia sollicitudo placendi coniugi, compensatur bono fidei, idest fidelitatis quo coniuges sibi mutuo obligantur ad reddendum debitum negandumque corpus cuicumque alii."

(20) L. 2, d. 29, n. 5: "Haec autem bona non adveniunt matrimonio ab extrinseco, sed sunt de matrimonii ratione, quare non indiget eis quasi quibusdam extrinsecis ad illud honestandum; sed quasi causantibus in ipso intrinsece honestatem; nam bonum prolis et fidei, id est ut ordinetur ad prolem et mutuam fidem servandam sitque vinculum indissolubile, ex sua natura habet, et ut sit sacramentum habet in quantum est elevatum a Christo ad hoc. Unde colligitur differentia inter matrimonium quod de se bonum est, et actus indifferentes; quod illud ex se et ab intrinseco habet unde excusetur et compensentur detrimenta quae affert; nec indiget extrinseco honestante; hi autem cum ex se boni non sint, aliquod extrinsecum honestans desiderant."

sa [21]; a lo cual responde que estos bienes son intrínsecos al matrimonio, y que por tanto se daban en el Paraíso y en el desposorio de María y José; pero no ejercían en ellos (*per accidens*) su función compensadora, por no existir los detrimentos que de suyo tienden a remediar [22].

Considerando ahora en particular cada uno de estos bienes, vemos que el *bonum prolis* no necesita especial explicación, pues según la doctrina tradicional lleva consigo la procreación, no menos que la educación de la prole.

El *bonum fidei* comprende para Sánchez dos elementos: uno positivo, la prestación del débito; y otro negativo, la ausencia de relaciones sexuales con toda persona distinta del consorte. Cuál de ellos sea el predominante, y si existe entre ambos una relación intrínseca, no lo hemos podido deducir claramente de la doctrina de nuestro autor. Su terminología *parece* indicar el débito como elemento primario [23].

La razón del signo (*sacramentum*) se da en el matrimonio consumado, por el hecho de representar la unión de Cristo con la Iglesia, realizada en la Encarnación, cuando el Verbo tomó nuestra naturaleza humana [24]. Y como Cristo es uno y una la Iglesia, por esto la plena significación sacramental sólo se da en las primeras nupcias, mientras que las segundas no la poseen sino imperfectamente [25]. Más aún: en el caso de bigamia interpretativa, aun siendo uno el matrimonio, falta la perfección del signo.

---

(21) L. 2, d. 29, n. 2: "Item quia nec matrimonium in statu innocentiae nec Beatae Virginis aliquo bono excusanti indiguere; cum tamen sint eiusdem rationis."

(22) L. 2, d. 29, n. 7: "Ad primum argumentum ex propositis n. 2 constat ex dictis n. 5; nam actus de se bonus non indiget extrinseco excusanti, bene tamen aliquando bono aliquo intrinseco, quando detrimenta affert malique speciem prae se fert. Ad 2. dico, in matrimonio Virginis et in statu innocentiae fuisse illa bona, cum sint illi intrinseca; non dici tamen excusari illud matrimonium per accidens, quia ibi deficiebant detrimenta dicta."

(23) L. 9, d. 2, n. 6: "Tertio quia ad bonum fidei spectat non tantum reddere debitum, sed etiam abstinere ab alio concubitu."

L. 9, d. 2, n. 7: "Prout reddere respicit bonum fidei, ad quod etiam pertinet ut neuter coniux aliam copulam requirat."

(24) L. 2. d. 13, n. 1: "Consummatum autem significat indissolubilem unionem Christi cum Ecclesia per carnem assumptam."—Tratando de la cuestión: "Quando censeatur matrimonium consummatum, ita ut indissolubile efficiatur professione aut Pontificis dispensatione", dice: "Copula carnalis per quam consummatur matrimonium est ea per quam coniuges efficiuntur una caro, ut constat tum ex significatione, *significat enim matrimonii consumatio per eam carnis unitatem mysterium Incarnationis, per quod Christus per unitatem carnis est Ecclesiae coniunctus.*" (L. 2, d. 21, n. 5).

(25) L. 7, d. 83, n. 1: "Bigamus autem defectum in matrimonii sacramento patitur: eo quod matrimonium ideo rationem sacramenti induit quod significat coniunctionem Christi cum Ecclesia, quae coniunctio est unius cum una."

porque la esposa no poseía la virginidad, mientras la Iglesia no sólo es una, sino incorrupta [26].

De esta significación sacramental se deduce la plena indisolubilidad del matrimonio consumado de los fieles; porque así como Cristo nunca abandonó ni abandonará su humana naturaleza, tampoco entre los cónyuges que viven en la tierra puede darse la separación [27]. Por esto no pocas veces se llama *bonum sacramenti* a la misma indisolubilidad.

¿Puede decirse que el matrimonio no consumado tiene esta misma significación? En la doctrina clásica, se le considera como símbolo de la unión de Dios con el alma realizada por la caridad, la cual es disoluble por la culpa. De este modo puede explicarse la facultad pontificia de disolver el matrimonio rato y no consumado. Pero además se puede afirmar, que éste representa la unión realizada por la caridad entre Cristo y la Iglesia; la cual puede romperse, no respecto de toda ella, sino de cada uno de sus miembros [28]. De este modo sostiene nuestro autor, siguiendo a Belarmino, que la diferencia entre el matrimonio meramente rato y el consumado no es sólo accidental; pues, aunque ambos posean esencialmente la razón de signo, carece el primero de un complemento integral en cuanto a su significación (el que la unión de Cristo con la Iglesia se realice precisamente por la unión hipostática); de donde se deriva su diferente grado de indisolubilidad [29].

---

(26) L. 7, d. 84, n. 1: Quare deficit id matrimonium a significatione matrimonii Christi cum ecclesia; quod est unius cum una intacta."

(27) L. 2, d. 10, n. 2: "Quod sit signum rei sacrae constat, quia est vinculum unius cum una, et omnino indissolubile, quod non potest aliunde provenire nisi ratione sacramenti repraesentantis unionem Christi indissolubilem, ut late probabo disp. 13."

(28) L. 2, d. 13, n. 1: "Supponendum est hoc distare inter matrimonium ratum et consummatum quoad significationem; quod ratum significat unionem dissolubilem cum anima existenti in gratia; vel si fateamur repraesentare unionem Christi per caritatem cum tota Ecclesia, adhuc ea dissolubilis est quoad membra Ecclesiae per culpam laetalem quam admittunt, quamvis quoad totam Ecclesiam indissolubilis sit."

(29) Muestra que no es puramente accidental la diferencia entre el matrimonio rato y el consumado. L. 2, d. 14, n. 5: "Et ita dicendum est cum Velarminio *lib. 2 de monachis, c. 3 in solutione ad 1*, non differre accidentaliter, neque etiam essentialiter; sed differre tamquam perfectum integraliter et imperfectum; eo quod pars integralis aliqua in ipso desideretur: ut homo integer et manu orbatus. Et constat ex modo loquendi textuum et Doctorum qui dividunt matrimonium in ratum et consummatum; cum tamen nullus appellet sacerdotium ratum ante primam celebrationem; ad demostrandum non esse pure accidentalem eam differentiam, sed desiderari in matrimonio rato perfectionem non essentialem; habet enim integram essentialiter rationem signi, quae essentialiter constituit sacramentum; non tamen habet integralem perfectionem quae complet illud in sua perfecta significatione unionis Christi cum Ecclesia per carnem, in qua fundatur omnimoda indissolubilitas matrimonii consummati."

Esta significación sacramental no le compete al matrimonio por su propia naturaleza, aunque sea aptísimo para ella, sino por la institución de Cristo (30). Así el matrimonio de los infieles, y aun el de un fiel con una catecúmena, representan sólo impropiamente la unión de Cristo con la Iglesia; y por esto la denominación de sacramento se les aplica en sentido lato (31); doctrina que ha de extenderse también a la unión conyugal en el Antiguo Testamento (32).

II.—Subordinación objetiva de los fines

En el orden de los fines objetivos establece Sánchez claramente la gradación, distinguiendo los que pertenecen al matrimonio en cuanto se ordena a la unión sexual, y el que le corresponde en cuanto es contrato. Entre los primeros hay que considerar como fin primario la procreación, que es también el correspondiente a la institución nupcial primitiva. Secundario es el remedio de la concupiscencia y el evitar la fornicación. Considerado el matrimonio como contrato, aparece otro fin, que es la mutua entrega corporal y la unión de los espíritus. Los restantes fines pertenecen ya al orden subjetivo y no a la naturaleza misma del matrimonio (33).

Que la procreación sea el fin primario del matrimonio en el orden objetivo, constituye para nuestro autor una verdad indiscutible. Ya tratando de la institución matrimonial antes del pe-

(30) L. 2, d. 13, n. 8: "Esse sacramentum et hoc significare non habet matrimonium suapte natura, sed ex Christi institutione."

(31) L. 2, d. 8, n. 1: "Appellatur sacramentum *large et improprie* in quantum *aliquo modo* designat unionem Christi cum Ecclesia, *licet improprie*, quia fide carent."

(32) L. 2, d. 6, n. 2: "*Aliquo modo* figurabat coniunctionem Christi cum Ecclesia."

(33) L. 2, d. 29, n. 14: "Praemittendum est matrimonium primario institutum esse a Deo in naturae officium ad propagationem sobolis: unde Adamus ore prophetico et quasi explicans primarium matrimonii finem *Genes. 1* dixit: *Et erunt duo in carne una*, scilicet per copulam ad generandum; et *Gen. 2* benedicens Deus sponsis dixit: *Crescite et multiplicamini*. Alius autem est finis per se, non tamen per se primus sed secundarius, scilicet remedium concupiscentiae et vitatio fornicationis, iuxta illud D. Pauli: *Habeat unusquisque suam propter fornicationem vitandam*. Et hic duplex finis est matrimonii cum ad copulam ordinatur. Alius autem est matrimonii finis ratione sui ut est contractus, qui est traditio potestatis corporis alteri coniugi et mutua animorum coniunctio; ultra hos fines potest contrahens alios extraneos intendere, ut pulchritudinem, divitias, delectationem."

cado original, afirma que por las palabras *crescite et multiplicamini* se manifiesta el fin principal del matrimonio [34]. Aunque después de la culpa se añada un nuevo fin, el remedio de la concupiscencia, la procreación conserva su lugar preeminente, como afirma más o menos de pasada en unos lugares [35], y expone en otros con palabras clarísimas [36].

La razón metafísica de este fin aparece en la tendencia de toda naturaleza a su conservación, tanto en el individuo por la nutrición, como en la especie por la función generativa, según explica Santo Tomás [37]. De aquí que si el matrimonio puede llamarse obligatorio, a lo menos en cierto sentido, lo es en función de la prole. Así, cuando la rápida y segura multiplicación de los hombres era necesaria, la obligación recaía sobre todos y cada uno de los individuos, mientras que ahora sólo obliga de suyo a la comunidad y no a los particulares, fuera de casos de excepción [38]. También se arguye de que el matrimonio tiene por fin primario la procreación, al demostrar que la esterilidad no cons-

---

(34) L. 2, d. 4, n. 3: "Quia illis verbis intimatur *potissimus matrimonii finis qui est hominum multiplicatio;* ergo per illam institutum est matrimonium, quo finis ille comparetur."

(35) P. ej.: L. 2, d. 13, n. 12; L. 7, d. 51, n. 6 (tratando del impedimento de consanguinidad); L. 7, d. 81, n. 2 (sobre las segundas nupcias); L. 7, d. 92, n. 15 (acerca del impedimento de impotencia); L. 9, d. 16, n. 5: "Quia impeditur generatio, quae est *finis principalis* matrimonii."

(36) Al estudiar el fundamento de la obligación del débito conyugal dice: "Praeterea quia *vinculum coniugale suapte natura eo tendit ut proles generetur speciesque conservetur*, quod obtineri nequit absque iure petendi et obligatione reddendi. Sicut enim in executione minime potest esse proles absque actuali copula, ita neque in vinculo coniugali potest esse ordo efficax ad talem generationem, sine iure petendi obligationeque reddendi." Frente a una concepción más individualística, que aparece en algunas tendencias contemporáneas y *parece dominar* en la obra de Doms y en los escritos de sus admiradores, Sánchez afirma claramente la función social de la instrucción: y la proyección a un término exterior (la descendencia) incluso al regular las relaciones personales de los cónyuges en la esfera sexual, cuya función aparece en primer lugar como un valor transcendente (L. 9, d. 2, n. 8).

Por esta razón no puede admitir que el temor de multiplicar la descendencia sea razón suficiente para denegar la petición del cónyuge en esta materia: "Secundo dico non eximi coniugem a debiti redditione alteri coniugi patenti gratia non multiplicandi prolem, quia cum sobolis generatio humanaeque speciei propagatio sit primarius matrimonii finis, illudque honestet, fieri repugnat ut exuberantior huius finis consecutio eximat a debiti redditione, quae medium est ad illud comparandum." (L. 9, d. 25, n. 2).

(37) L. 2, d. 2, n. 2: "Conclusio est D. Thomae *4, d. 26, q. 1, a. 1* quem omnes sequuntur; et constat prima pars, quia libero contrahentium arbitrio celebratur. Ut autem explicetur secunda pars, observandum est duo intendere naturam cuiuslibet, nempe se ipsam conservare et perficere; et quia hoc perpetuo fieri nequit, intendit secundo saltem per individuorum multiplicationem conservari. Haec duplex naturae intentio ex duplici appetitu oritur, quorum alter est ad cibum, quo vita conservatur, alter vero ad generationem, per quem natura multiplicatur."

(38) Cfr. L. 2, d. 3, n. 1-4.

tituye impedimento para él, aunque no se obtenga el fin primario [39]; y al probar la *absoluta* oposición de la poliandría con el derecho natural [40].

Mas al hablar de la procreación no se entiende meramente la producción de un nuevo individuo de la especie humana, sino la intervención educativa de los padres, hasta llevarla a un grado conveniente de desarrollo, tanto en el orden físico como en el moral [41]. Así fundamenta el impedimento de disparidad de culto [42]; refiere a este fin educativo la gracia especial que confiere el matrimonio cuando es sacramento [43]; y las mismas relaciones de subordinación entre los cónyuges, están fundamentadas en esta necesidad [44].

El remedio de la concupiscencia como fin objetivo del matrimonio, aparece claramente al tratar de su institución, en la cual expone la doctrina clásica: *Supponendum est ante Adami lapsum matrimonium institutum esse in naturae officium; eo autem secuto in concupiscentiae remedium; et tandem in Nova Lege institutum fuisse seu elevatum a Christo ut esset sacramentum* [45].

---

(39) L. 7, d. 92, n. 26: "Tandem, quia etsi matrimonium frustretur *fine primario qui est prolis generatio*, consequitur tamen *finem secundarium, nempe satisfacere concupiscentiae*, vera copula habita."

(40) L. 7, d. 80, n. 4: "Et quidem universi fatentur pluralitatem virorum respectu unius uxoris interdictam iure naturali prorsus esse; atque id matrimonium cum aliis praeter primum virum eodem iure irritari; quod adversetur *primario matrimonii fini;* incerta enim erit proles impedieturque generatio ex plurium virorum commixtione; aut enim numquam aut rarius subsequetur."

(41) L. 2, d. 2, n. 3: "Cum autem sit natura perfecta non tantum intendit generationem, sed etiam prolem ipsam ad perfectionem usque perducere et ad perfectum hominis statum, ut homo est."

(42) L. 7, d. 71, n. 5: "Tertio quia huiusmodi matrimonium fini ipsius aliquo modo adversatur. *Cum enim finis matrimonii non sola prolis generatio sit* sed etiam legitima eius educatio, prolesque apud utrumque parentem educari debeat, ubi parentes dispares sunt, nequibit proles bene educari."

(43) L. 2, d. 10, n. 159: "Deinde quia institutum est ut parentes sobolem pie et religiose educent ad quod gratia desideratur."

(44) Explicando la razón del impedimento de consanguinidad en primer grado de la línea recta, y de su oposición al derecho natural, precisamente por ser opuesto al fin del matrimonio, aunque deje la posibilidad de la procreación tomada en sentido estricto, dice: "Quia adversatur primario matrimonii fini, non simpliciter; ex concubitu enim parentum cum filiis potest subsequi proles, atque apud eos educari; sed ut convenienter fiat; natura enim matrimonii ut convenienter ineatur ad generationem prolis, petit uxorem esse viro subditam ac eius sociam eique parem in actu coniugali." (L. 7, d. 51, n. 7).

(45) L. 2, d. 4, n. 1: "Supponendum est ante Adami lapsum matrimonium institutum esse in naturae officium; eo autem secuto in concupiscentiae remedium, et tandem in Nova Lege institutum fuisse seu elevatum a Christo ut esset sacramentum."

Es ésta una doctrina sobre la cual no hay discusión entre los autores [46].

El nombre de *secundario* se le aplica expresamente varias veces, aunque más tarde veremos el sentido ordinal no exclusivo que hay que dar a esta palabra [47]; y de este concepto se deducen importantes consecuencias: por ejemplo, que no hay culpa grave en el uso del matrimonio durante la gestación (a no ser que se dé un especial peligro para el feto), aunque el fin primario no puede obtenerse [48]; el derecho de exigir el débito y la obligación correlativa de prestarlo [49]; la diferencia entre la *impotentia coeundi*, que impide este mismo fin secundario, constituyendo por tanto un impedimento del matrimonio, y la mera esterilidad, que permite lograr al menos el remedio de la concupiscencia [50].

Este remedio es uno de los efectos de la gracia sacramental del matrimonio, precisamente el primero en el orden de enumeración de Sánchez [51], y no se consigue meramente por el hecho de que la tendencia sexual encuentra un campo lícito de actividad, sino por virtud de la misma gracia; pues, como explica muy bien nuestro autor, hay casos en que el uso del matrimonio resulta imposible entre los cónyuges, por ausencia o enfermedad, mientras la concupiscencia es más ardiente, precisamente por el hábito del comercio matrimonial; y sin embargo, aun en este caso, la gracia del sacramento produce un efecto sedante sobre las tendencias de la sexualidad [52]. De este modo aparece más clara la diferencia

---

(46) L. 2, d. 4, n. 11: "Quamvis autem hoc constet inter omnes."

(47) P. ej.: L. 7, d. 52, n. 11 (tratando del impedimento de consanguinidad); L. 7, d. 92, n. 15 (estudiando el impedimento de impotencia).

(48) L. 9, d. 22, n. 3: "Caeterum omnes conveniunt Doctores minime esse laetalem culpam etiam exigere tunc debitum. Tum quia nulla invenitur prohibitio accessus in eo tempore, ut constabit ex solutione argumentorum n. 7 proponendis; tum etiam quia matrimonium non solum est institutum in officium naturae, sed etiam in concupiscentiae remedium."

(49) L. 9, d. 2, n. 8: "Tandem idem constat ex secundario matrimonii fine. Cum enim sit in concupiscentiae remedium, inefficax et minus sufficiens esset absque iure petendi obligationeque reddendi."

(50) L. 7, d. 92, n. 26: "Tandem quia etsi matrimonium frustretur fine primario, qui est prolis generatio, consequitur tamen finem secundarium, nempe satisfacere concupiscentiae, vera copula habita... Nam quando est impotentia ad copulam, neuter matrimonii finis reperiri potest; at quando est sola sterilitas, salvatur finis secundarius."

(51) L. 2, d. 10, n. 4: "Gratia sacramentalis matrimonii habet duplicem effectum: alter est concupiscentiam reprimere; alter vero efficere ut coniuges fideliter sibi assistant, operas suas communicent ac prolem religiose educent."

(52) L. 2, d. 10, n. 2: "Tandem quia in concupiscentiae remedium est, quod ultra matrimonium gratiam petit; frequens enim est ut alter coniux morbum perpetuum vel notabilem deformitatem incurrat, vel absit, et ex actus coniugalis usu libido ardet, nec

entre la segunda institución, realizada después del pecado, que incluía, como hemos visto antes, esta razón de medicina, y la elevación por Cristo del contrato matrimonial a la dignidad de sacramento. No es, pues, la gracia sacramental medicina preservativa por el mero hecho de hacer lícito lo que fuera del matrimonio sería fornicación, como opinaron algunos autores antiguos, sino por virtud de un auxilio especial, que pertenece a la gracia característica de este sacramento de la Ley Nueva.

El hablar de fin secundario no quiere decir que sea el único en esta línea, ni siquiera el predominante. Por lo menos de una manera clara no se indica esta exclusividad, ni siquiera una prelación, como aparecerá al estudiar las fórmulas con que presenta la *individua vitae consuetudo* como fin nupcial [53].

Junto a la procreación, que aparece evidentemente como el fin primario, y al remedio de la concupiscencia, fin subordinado al primero, nos presenta Sánchez el mutuo auxilio, que incluye la pacífica cohabitación, como otro de los fines secundarios del matrimonio. Esta cohabitación, a la vez que elemento de la vida conyugal, es una consecuencia del amor entre los cónyuges. De este modo venimos a conocer las opiniones de nuestro autor sobre tres materias, íntimamente relacionadas entre sí y con el fin del matrimonio: la cohabitación, el auxilio mutuo y el afecto de caridad conyugal. Así los modernos expositores de la dictrina del sentido del matrimonio (*Sinn*) por oposición a su fin (*Zweck*), no menos que sus adversarios, podrán encontrar materiales, tal vez por el mero hecho del silencio, en la doctrina de este autor clásico.

La cohabitación conyugal, y su consiguiente comunicación en todos los aspectos de la vida, nace de la misma naturaleza, como explica Sánchez al transcribir un importante texto de Aristóteles: *Coniugalis cohabitatio est homini naturalis, id est ex naturali inclinatione et propensione dimanans. Hanc conclusionem docet Arist., 8 Ethic., c. 12, his verbis: "Viro et uxori secundum naturam amicitia videtur inesse; homines enim coniugium subeunt non solum procreationis, sed eorum etiam gratia quae ad*

in lege nova permittitur repudium, sicut in veteri; ergo ad haec omnia taliter instituit Christus matrimonium ut gratiam conferret, nec in tanto periculo tantaque indigentia deficeret."

(53) Tratando de la poligamia simultánea dice: "Secundo, quia uxorum pluralitas adversatur alii fini secundario matrimonii, nempe quatenus est in remedium concupiscentiae." (L. 7, d. 81, n. 2).

ipsam conferunt vitam; officia namque continuo sunt diversa, atque alia viri, alia sunt uxoris, opem itaque sibi mutuo ferunt" (54).

Esta cohabitación, supuesto el matrimonio, es obligatoria, y pertenece a su misma naturaleza, como se ve por las palabras: *individuam vitae consuetudinem retinens,* puestas en la definición del mismo (55). Pero notemos que para este autor la naturaleza tiende en primer lugar a la multiplicación de la especie, y a su educación; y siendo la cohabitación necesaria para ésta, incluye consiguiente a aquella: *Praeterea quia natura ipsa inclinans ad maris et feminae coniunctionem ad propagandam sobolem, inclinat ad eorum cohabitationem, ut soboles ipsa commodius educetur; ergo cum contractus coniugalis ipsam naturae obligationem in obligationem deducat, cohabitandi obligatio ex ipsa matrimonii natura orietur* (56). Aquí se indica una subordinación objetiva, que no aparecía en el texto de Aristóteles, que acabamos de alegar. Allí se indicaban dos intenciones subjetivas, sin precisar sus relaciones mutuas: la procreación y la necesidad de un complemento para las necesidades de la vida.

Pero este mismo auxilio y complemento aparece también sin expresa ordenación a la prole, como fin secundario del matrimonio, según se expone al indicar la prohibición absoluta del derecho natural respecto de la poliandría (57). De esta manera parece sustantivarse el fin del mutuo auxilio, aunque naturalmente no de una manera absoluta, por lo cual se ve obligado Sánchez a explicar y restringir la doctrina agustiniana, que él toma inmediatamente de Santo Tomás; a saber que el *adiutorium* de que nos habla

(54) L. 9, d. 4, n. 4.—Es curioso ver que ya al explicar la definición presenta esta cohabitación como fin del matrimonio: "Dicitur *individuam vitae consuetudinem retinens,* i. e. perseverantem, ut explicetur finis matrimonii qui est mutua habitatio, et non esse solubile sicut alia vincula contractuum, quae mutuo consensu tolluntur." (L. 2, d. 1, n. 8).

(55) L. 9, d. 4, n. 3: "Cohabitandi obligatio oritur ex ipsamet contractus coniugalis natura. Constat ex particula illa in matrimonii definitione posita: *individuam vitae consuetudinem retinens."*

(56) L. 9, d. 4, n. 3.

(57) L. 7, d. 80, n. 4: "Insuper adversatur etiam fini secundario. Nam domestica societas et communicatio operarum, quae ad vitam tuendam desiderantur, minime obtinebuntur ubi multa capita unius corporis sunt, nempe multi viri in eadem familia."—De un modo semejante al tratar de la poligamia: "Et confirmatur, quia secundario matrimonii fini, nimirum tranquillae coniugum cohabitationi non obstat per se uxorum pluralitas, sed ipsarum malitia et protervia." (L. 7, d. 80, n. 5).—Aunque estas palabras se presentan en el cuerpo de una dificultad, pero el supuesto no se discute, sino se concede sencillamente, como aparece de un texto que va a continuación: "Quod uxorum pluralitas adversetur secundario matrimonii fini, nimirum tranquillae et pacificae cohabitationi coniugum ac gubernationi domesticae; qui finis est secundarius." (L. 7, d. 80, n. 8).

el Génesis al presentar el plan de Dios respecto a la función de la mujer, es precisamente el *adiutorium generationis*. Esto no le parece suficiente y con razón, y por eso indica que la mujer es más apta para prestar ayuda en otros diversos órdenes de la vida, de lo que hubiera podido ser otro varón [58].

De esta manera la cohabitación se presenta como una obligación grave de la vida matrimonial, no sólo en un grado cualquiera, sino en el más perfecto y acabado, como lo exigen la unión conyugal y la estrechísima amistad entre los esposos [59]; y siendo cosa que no carece de graves dificultades en la vida, encuentra un eficaz auxilio en la gracia particular del Sacramento [60].

El amor conyugal, como acabamos de ver en la exposición del texto de Aristóteles, que da uno de los fundamentos de la cohabitación, se expone con palabras que indican su profundidad: *tam arcto amoris vinculo* [61]. Y más frecuentemente se le designa con el nombre de amistad [62], no cualquiera sino calificada, puesto que una de sus notas es la exclusividad absoluta, que impide cualquier otro afecto del mismo grado [63]; y tiene (precisamente por no ser amistad cualquiera sino conyugal) una connotación expresa a la sexualidad. Así uno de los motivos que pueden llevar a la petición del débito, es su carácter de símbolo de esta amis-

---

(58) Al tratar de la doctrina del Angélico (1, q. 32, a. 1) "docens foeminam formatam esse non in adiutorium alicuius operis, cum ad quodlibet opus convenientius iuvari possit vir per alium virum, sed in adiutorium generationis" (L. 7, d. 80, n. 5), añade: "At comparando uxorem ad virum, ad quaedam aptior est uxor; imo dedecent virum; et melius praestantur per uxorem propter arctum amicitiae cum marito vinculum quam per alium virum." (L. 7, d. 80, n. 16).

(59) L. 9, d. 4, n. 2: "Haec autem obligatio non tantum est in eadem domo habitandi, sed etiam ad eandem mensam accumbendi in eoque toro iacendi... et experientia ipsa testis est: id enim ad perfectam coniugum unionem exigitur et ad intensissimam eorum amicitiam."

(60) L. 2, d. 10, n. 4: "Quia cum datur divinitus facultas aliqua, dantur auxilia necessaria; cum ergo per matrimonium detur facultas ad mutuam cohabitationem prolisque generationem, gratia sacramentalis seu peculiaris huius sacramenti, hos effectus sortiri debet."

(61) L. 9, d. 2, n. 6.

(62) L. 9, d. 4, n. 2: "Id enim ad perfectam coniugum unionem exigitur et ad intensissimam eorum amicitiam."—L. 9, d. 2, n. 10: "Amicitae quoddam coniugale symbolum."—L. 9, d. 4, n. 4: "Viro et uxori secundum naturam amicitia videtur inesse."

(63) Tratando de los motivos de la prohibición de la poligamia simultánea dice: "Neque id per accidens, sed ex natura rei oritur attento foeminarum nativo ingenio et amore quo uxor virum prosequitur. Non enim fert amor consortium in re amata." (L. 7, d. 80, n. 8). Es de advertir que no se refiere aquí a manifestaciones sexuales, pues de este punto trata como materia separada un poco después, al explicar cómo en la poligamia no se puede conseguir el remedio de la concupiscencia con la perfección debida.

tad [64]; mientras por otra parte el afecto mutuo puede contribuir a que la satisfacción de la concupiscencia en las relaciones conyugales, se consiga de un modo más perfecto [65]. Más aún, no sólo la obligación de justicia fundamenta la prestación del débito sino la de caridad, especialmente entre aquellos que *tam arcto amoris et amicitiae vinculo adstricti sunt* [66].

Finalmente la necesidad de conservar el afecto mutuo en la vida conyugal determina sus soluciones sobre el uso del matrimonio en una enfermedad grave, contagiosa e incurable, como es la lepra [67]; y respecto de la licitud de otras manifestaciones exteriores de amor, que pueden parecer opuestas a la castidad de los cónyuges [68], o aun de los simples desposados [69].

III.—Los fines subjetivos y la validez del contrato

El problema del fin subjetivo del matrimonio, considerado en toda su amplitud, comprende tres cuestiones fundamentales: 1.ª Cuál es el fin que debe pretenderse, para asegurar la validez del contrato. 2.ª Cuál es el requerido para la licitud. 3.ª Cuál debe buscarse en el uso del matrimonio.

Las tres se encuentran claramente formuladas por Sánchez, aunque estudiadas en diferentes lugares de su obra [70].

(64) L. 9, d. 2, n. 10: "Nam non semper coniux ita exacte petit debitum ut protinus velit obligare ad culpam laetalem, sed saepe alliciendo et movendo, non tamquam debitum ex iustitia, sed tamquam amicitiae quoddam coniugale symbolum; et tunc non est mortale negare debitum."

(65) Véase L. 7, d. 51, n. 6 donde tratando del impedimento de consanguinidad afirma que el amor mutuo contribuye a que la satisfacción de la concupiscencia sea más perfecta. Aunque esto lo hace por manera de dificultad, tratando de la prohibición del matrimonio en el primer grado de consanguinidad, luego no refuta este punto, sino lo admite en la solución misma.

(66) L. 9, d. 2, n. 6: "Tandem quia quicumque proximus tenetur lege saltem caritatis opem ferre proximo periculo ruinae spiritualis exposito, si commode potest; nedum ipsimet coniuges qui tam arcto amoris et amicitiae vinculo adstricti sunt, tenebuntur sibi mutuo subvenire dum patiuntur idem periculum, cum commode possunt, offerendo debitum coniugale."

(67) Explicando la diferencia respecto al modo de proceder en otras enfermedades dice: "Illud enim in morbis communibus non ita diuturnis ad mortemque tendentibus accipiendum est. Potest enim mutuus amor vitaque coniugalis conservari, atque periculum illud caveri, dilata copula brevi tempore." (L. 9, d. 24, n. 23).

(68) L. 9, d. 44, nn. 8. 10; L. 9, d. 44, n. 21; L. 9, d. 45, n. 37.

(69) L. 9, d. 46, nn. 46. 50.

(70) L. 2, d. 29, n. 14: "Quaestio tertia quis finis desideretur in contrahentibus matrimonium ut culpae immunes sint? Egimus de fine necessario necessitate sacramenti, id est ut matrmonium validum sit. Iam disputandum est de fine necessario ut vitetur culpa; et non disputamus hic de fine intendendo in actu coniugali, hoc enim pertinet ad tractatum de debiti redditione, sed de fine in ipsomet matrimonii contractu intendendo est quaestio praesens."

La primera cuestión vuelve a colocar en primer plano los tres clásicos bienes, expuestos por S. Agustín. He aquí el problema: ¿Hay que buscar, *al menos implícitamente* los tres bienes del matrimonio, para que éste sea válido? Es decir, caso de excluirse *positivamente* alguno de ellos ¿es nulo el contrato matrimonial? Por ejemplo: los que contraen sólo por un tiempo determinado, o se proponen evitar la prole, o no educarla, si llegan a tenerla, o negar el débito al propio cónyuge, o fornicar con tercera persona ¿son realmente marido y mujer? (71).

Dos advertencias hace Sánchez juiciosamente. Es la primera, que fuera de la exclusión de los tres bienes, ninguna otra intención puede dañar a la sustancia misma del contrato (72). La segunda, que el problema se circunscribe ahora al caso de una intención que no constituya pacto, porque este caso lo estudiaremos más tarde (73).

Tres son las opiniones aducidas. La primera sostiene que el matrimonio es nulo cuando los contrayentes excluyen el *bonum prolis* o el *bonum sacramenti*, o se proponen negar el débito al consorte, lo cual se opone esencialmente al *bonum fidei;* pero es válido si sólo se proponen unirse carnalmente con una tercera persona, cosa opuesta al *bonum fidei,* pero sólo accidentalmente (74).

Para la segunda, cuando la intención no llega a constituir un pacto, el matrimonio *nunca* es inválido (75).

La tercera es la aceptada por Sánchez, y distingue exactamente entre el *bonum sacramenti* y los otros dos. Según ella:

---

(71) L. 2, d. 29, n. 8: "Quaestio secunda qualis fines desideretur in matrimonio contrahendo, ut validum sit, an necessarium sit tria matrimonii bona intendere saltem implicite, ita ut non sit matrimonium si contrahentes ea implicite excludant? Verbi gratia, si intendant contrahere, non in perpetuum sed ad tempus, quod est excludere bonum sacramenti, id est vitam individuam; vel intendant non generare nec educare prolem, sed procurare sterilitatis venena, quod est contra bonum prolis; vel intendant negare sibi invicem corpus aliisque concedere, quod bono fidei adversatur."

(72) L. 2, d. 29, n. 8: "Et quidem certum est matrimonium minime irritari ob quemcumque perversum finem qui eius substantiae et tribus bonis dictis minime adversetur; et ratio est quia omnes alii contractus et sacramenta ex pessimo fine adiuncto, servatis substantialibus, numquam annullantur."

(73) L. 2, d. 29, n. 9: "Tota autem difficultas est quando intentio contra bona matrimonii non deducitur in pactum, sed mente retinetur, utrum matrimonium irritetur."

(74) L. 2, d. 29, n. 9: "Triplex est sententia: 1ª dicit irritari, ut si contrahentes intendant nec educare prolem et venena procurare ad eam impediendam, vel sibimetipsis debitum negare; secus si intendant etiam aliis commisceri; primum enim pertinet essentialiter ad fidei bonum, secundum vero accidentaliter."

(75) L. 2, d. 29, n. 10: "Secunda sententia docet intentionem contrariam matrimonii substantiae eiusque bonis mente retentam, non irritare illud; ut si quis intendat tantum ad tempus inire matrimonium."

1.° Se requiere para la validez del matrimonio que se busque *implícitamente* el *bonum sacramenti,* es decir que no se tenga la intención contraria, porque la perpetuidad del vínculo pertenece a la esencia del matrimonio, como consta de su misma definición. Por tanto el que pretenda contraer matrimonio soluble o temporal, en realidad no pretende contraer matrimonio; pues su intención es opuesta a la esencia del mismo, y así el contrato es nulo [76].

2.° La intención contraria al *bonum prolis* y al *bonum fidei* no es causa de nulidad, porque deja intacta la sustancia del matrimonio; al igual que en otros contratos, donde pueden coexistir la intención de obligarse y la de no cumplir aquello que constituye el objeto de la obligación [77].

Esta distinción es sólo aplicable a la fidelidad y a la prole, mas no directamente al sacramento, que sustancialmente no importa la comunidad de la vida conyugal, sino la indisolubilidad del vínculo [78]; pero una vez supuesta, aparece nítida la doctrina y claras sus aplicaciones:

A. La obligación de realizar el contenido de los tres bienes pertenece a la esencia del matrimonio. Por tanto, el que absolutamente quiere contraerlo, se sujeta, por el hecho mismo, a esta obligación [79].

B. El que excluyese en su intención la obligación de guardar

(76) L. 2, d. 29, n. 11: "Tertia sententia cui adhaereo, docet contrahentem matrimonium debere saltem implicite intendere bonum sacramenti, quod evenit quando non habet intentionem contrariam; non tamen esse opus ut implicite intendat alia duo matrimonii bona; quare si haberet animum, etiam corde retentum, adversum bono sacramenti, quia scilicet intenderet non contrahere matrimonium nisi ad tempus, non esset verum matrimonium... quia de ratione matrimonii est vinculum esse perpetuum, ut constat ex eius definitione...; ergo qui intendit matrimonium inire dissolubile et ad tempus, vere non intendit matrimonium; cum intentio adversetur essentiae."

(77) L. 2, d. 29, n. 11: "Si tamen haberet intentionem adversam aliis duobus matrimonii bonis, corde solo retentam, nec in pactum deductam, valeret utique; ut si intenderet vitare prolem et habitam non educare, debitum negare et adulterari... quia ea intentio nihil attinens ad contractus substantiam aufert; quia si ille velit absolute contrahere, obligatur ex vi contractus ad non agendum aliquid contra praedicta bona, non obstante sua intentione. Et confirmatur, quia stat velle obligari ad aliquid faciendum, et adesse animum non implendi; ut qui vere iurat animo violandi iuramentum; nec ea intentio tollit obligationis valorem; ergo similiter stare potest matrimonium validum contrahere, cum intenione non servandi fidem."

(78) L. 2, d. 29, n. 12: "Id tamen observandum est, aliud esse sentiendum de tribus matrimonii bonis quoad obligationem, et aliud quoad exequutionem... Respondetur, ad bonum sacramenti minime pertinere non separari ab uxore, quoad torum, sed tantum ut vinculum sit indissolubile."

(79) L. 2, d. 29, n. 12: "Nam quoad obligationem omnia illa sunt de matrimonii essentia; obligantur enim coniuges ex vi matrimonii ad vitam individuam, et reddendum sibi debitum prolemque non impediendam et habitam educandum."

la fidelidad debida o de educar la prole, etc., no contraería matrimonio [80].

C. Admitida implícitamente esta obligación, por el hecho de no excluirla, el matrimonio es válido, aunque haya propósito de violar la fidelidad conyugal, de evitar la prole, o de no educarla [81].

D. Excluir la perpetuidad del *vínculo,* es impedimento a la validez del contrato. Proponerse abandonar al consorte después de cierto tiempo, permaneciendo el vínculo, no es obstáculo para ella [82].

E. De esta manera puede explicarse el profundo pensamiento de Santo Tomás, que sigue fielmente Sánchez, y que algunos autores exponen de manera harto concisa y no sin peligro de confusión en materia tan intrincada, al decir que el *bonum sacramenti* pertenece a la esencia del matrimonio, y no los otros dos [83].

Veamos ahora el caso en que estas intenciones llegan a constituir condiciones del consentimiento o son objeto de un pacto entre los contrayentes.

El estudio de las condiciones en sentido estricto [84], que afectan al consentimiento matrimonial, tiene, además de sus innumerables aplicaciones prácticas, gran importancia para el conocimiento de la naturaleza del matrimonio [85]; aunque nosotros sólo consideraremos estas condiciones en cuanto se refieren a los

---

(80) L. 2, d. 29, n. 12: "Si tamen adversaretur intentio fidei et prolis quoad sua principia, similiter irritaret matrimonium; ut si quis contraheret non intendens se obligare ad educandam prolem, vel non impediendam, vel ad servandam fidem, esset irritum matrimonium; quia cum haec sint matrimonii essentialia, talis intentio essentiam excludit."

(81) L. 2, d. 29, n. 12: "Hinc fit ut intentio contraria bono sacramenti irritet matrimonium, non autem intentio contraria bono fidei et prolis."

(82) L. 2, d. 29, n. 12: "Sed dices: si quis contrahat animo se obligandi ad vinculum indissolubile, verum esse matrimonium, licet intendat postea dimittere uxorem, non habitando cum ea... Respondetur, ad bonum sacramenti minime pertinere non separari ab uxore quoad torum, sed tantum ut vinculum sit indissolubile; ad bonum autem fidei et prolis pertinere non tantum obligationem ad ea servanda, sed etiam ipsorum bonorum exsequutionem."

(83) L. 2, d. 29, n. 12: "Unde recte dixit D. Thomas bonum sacramenti semper esse de essentia; non vero alia bona; et in hoc versatur differentia."

(84) L. 5, d. 1, n. 2: "Primo ergo supponendum est matrimonio aliquid posse adici quintupliciter... 5.º per modum conditionis, cum scilicet aliquid adicitur suspendens contractum, sub cuius existentia et non alias volumus contractum celebrari. Nam de natura conditionis est suspendere et facere ut actus possit se habere ad esse et non esse."

(85) L. 5, d. 1, n. 1: "Potest aliquis exsistimare impertinentem esse tractatum hunc de conditionibus adiectis matrimonio... Verum dico utilissimum esse. Tum ut natura matrimonii intelligatur..."

bienes o fines conyugales. Supuesta su división general en condiciones torpes y condiciones honestas, tanto unas como otras pueden oponerse a la sustancia del matrimonio y a sus bienes (86).

Tratando sólo de las torpes, enuncia Sánchez un principio, resumen de su doctrina sobre los bienes, y que tiene aplicación también a las condiciones honestas. Aunque la realización de los bienes del matrimonio no afecta a la esencia del mismo, sí pertenece a ella la aceptación de los deberes que implican, relativos a la prole, a la fidelidad y a la indisolubilidad de la unión (87). Por consiguiente las condiciones y los pactos que engendran una obligación contraria a la de los bienes, se oponen a la sustancia del matrimonio y son obstáculo para el verdadero consentimiento, que tiene por objeto la sociedad conyugal, inseparable de aquellas obligaciones (88). Y es de notar, que aunque el propósito de no cumplir las obligaciones derivadas del *bonum fidei* y del *bonum prolis* pueda coexistir con un verdadero consentimiento nupcial, como antes explicamos, por cuanto deja intacta la obligación misma y sólo se opone a su cumplimiento; no puede decirse lo mismo de la condición o del pacto, que al implicar una nueva obligación, que destruye la esencial del matrimonio afecta a la esencia misma de éste, impidiendo su validez (89).

Estos principios valen y son generalmente admitidos por lo que respecta a las condiciones torpes, pero ¿qué decir de las ho-

(86) Tratando de las clases de condiciones torpes dice: "Et tandem ex turpibus quaedam sunt contra substantiam et bona matrimonii, ut *contraho tecum si generationem prolis evites, vel donec pulchriorem inveniam;* aliae sunt turpes non contra substantiam et bona matrimonii, ul *contraho tecum si mecum concubueris* (L. 5, d. 1, n. 3). Y de las honestas supone claramente la misma doctrina en el título de la disputa 10 del mismo libro 5.º: "Utrum *conditio contraria bonis matrimonii si honesta sit* illud vitiet, vel tantum quando est turpis."

(87) L. 5, d. 9, n. 2: "Praemittendum est, quamvis tria bona matrimonii non sint de eius essentia quoad exsequutionem, esse tamen de essentia quoad obligationem: est enim de essentia ut coniuges obligentur ad vitam perpetuam et individuam et ad fidem sibi servandam, reddendo debitum negandoque corpus alii, prolemque non impediendam, sed educandam, si Deus eam dederit (quod late explicui L. 2, d. 29, n. 12). Unde conditiones et pacta per quae coniuges ad aliquid his contrarium obligantur, tollunt matrimonii substantiam et debitum consensum."

(88) L. 5, d. 9, n. 3: "Hoc supposito, sit conclusio: conditio contraria substantiae matrimonii *aut bonis eius* illud irritum reddit... Et ratio est, quia sine substantia nihil potest subsistere; sed substantia matrimonii consistit in consensu ad societatem, ad fidem mutuo sibi servandam prolemque suscipiendam, quae sunt tria bona matrimonii, *c. Omne. 27, q. 2.* Ergo conditiones quae his adversantur, destruunt substantiam matrimonii et consequenter ipsum annullabunt."

(89) L. 5, d. 9, n. 14: "Nam (ut diximus) quamvis intentio non servandi fidem et vtandi generationem et sumendi venena sterilitatis non repugnet substantiae matrimonii, repugnat tamen ad hoc se obligare, pacto inter contrahentes inito."

nestas, cuando se oponen a los bienes? Sánchez no niega probabilidad a la opinión que afirma la validez del matrimonio en este caso; por ejemplo, si los contrayentes ponen como condición la castidad perfecta y perpetua en su vida conyugal, o la facultad de entrar en religión, aun después de consumar el matrimonio [90]; pero defiende personalmente la opinión contraria como mucho más probable; fundado en los mismos argumentos, expuestos ya al tratar de las condiciones torpes y que él presenta en forma más concreta y menos amplia [91]. A ella siguen aplicaciones particulares que declaran más su concepto del *bonum prolis* y de la obligación de cohabitar, como consecuencia inmediata de la *individua vitae consuetudo,* que pertenece a la definición del matrimonio [92].

IV.—Los fines subjetivos y la licitud del matrimonio

Una distinción imprescindible en el análisis psíquico de las intenciones, es la que separa la causa principal y final del contrato,

(90) L. 5, d. 10, n. 1: "Utrum conditio contraria bonis matrimonii, si honesta sit, illud vitiet, vel tantum quando est turpis. Duplex est sententia. Prima ait conditionem honestam, licet contrariam bonis matrimonii, non vitiare illud; ut si duo contrahant hac lege ut in perpetua castitate vivant, aut consummato matrimonio religionem profiteantur; unde dum *c. finali, de conditione apposita* deciditur conditiones contrarias matrimonii illud annullare, intelligitur quando eae conditiones sunt turpes, ut constat ex exemplis ibidem subiunctis, quae omnia conditiones turpes continent."

(91) L. 5, d. 10, n. 2: "Secunda tamen sententia multo probabilior affirmat eiusmodi conditionem vitiare matrimonium. Pro cuius probatione suppono quamvis non sit de essentia matrimonii ut proles et copula intendantur expresse, requiri tamen ne potentiae seu possibilitati ad hoc adiciatur dissensus contrarius; cum ius et potentia ad carnalem copulam sit substantialis... Probatur ergo haec sententia; illa conditio quamvis honesta sit, repugnat intrinsecis et necessariis ad matrimonium; ergo illud destruit. Secundo, illa conditio est contra bonum prolis; ergo irritat. Quia Pontifex *c. finali de condit. appos.* expresse asserit conditionem contra bonum prolis illud annullare; nec distinguit an conditio honesta sit an turpis, nec vim facit in conditionis turpitudine, sed in repugnantia bonis matrimonii; aeque autem illis repugnat, sive turpis, sive honesta sit."

(92) L. 5, d. 10, n. 3: "Ex hac sententia infertur primo quid dicendum sit de ea conditione: *contraho tecum si prius te voto castitatis sic obstrinxeris ut numquam a me petas nec reddas debitum?*... Sed dicendum est vitiare matrimonium, quia est contra bonum prolis et, quantum est in se, impedit translationem dominii corporis."

L. 5, d. 10, n. 5: "Tertio infertur quid dicendum sit de pacto non cohabitandi simul. De quo Petrus de Ledesma... ait, si sit pactum de non cohabitando ad tempus non vitiare matrimonium; secus si sit pactum numquam cohabitandi. Quia ad essentiam matrimonii non pertinet ut omni tempore cohabitent coniuges, bene tamen mutua habitatio; ut constat ex ea particula, *individuam vitae consuetudinem retinens,* ut explicui L. 2, d. 1, n. 8. Et placet mihi."

que es la que busca primordialmente el contrayente; y la secundaria *et velut ratio applicationis ad contrahendum, vel ad contrahendum cum tali, licet sint causa sine qua non matrimonium iniretur* (93). Esto supuesto, distingue Sánchez diferentes opiniones. Las dos primeras versan sobre los fines extrínsecos al matrimonio, afirmando unos que cuando tal intención es la principal se da en ello culpa grave; mientras que otros, siendo el fin honesto en sí mismo, como es la belleza, no ven culpa alguna, aunque no haya ningún otro motivo (94). Otras dos opiniones se refieren al matrimonio contraído principalmente para remediar la concupiscencia, afirmando unos la culpa, bien que leve, y excusando otros por completo tal intención (95). Entre estos cuatro extremos, distinguiendo y subdistinguiendo mucho, presenta nuestro autor sus conclusiones, que vamos a exponer en forma esquemática.

I.—Cuando el matrimonio se contrae sin miras a su uso, puede contrarse lícitamente, aun cuando no se pretenda ni la procreación, ni el remedio de la concupiscencia; como ocurrió de hecho en el matrimonio de la Santísima Virgen (96).

---

(93) L. 2, d. 29, n. 15: "Secundo supponendum est cum Caietano *tomo 1 tract. de matrim. q. 3.* pulchritudinem, divitias et alios huiusmodi fines, dupliciter posse in matrimonio reperiri; primo ut sint causa principalis et finalis contrahendi, ad quam principaliter tendit et respicit contrahens; secundo ut sint causa secundaria et velut ratio applicationis ad contrahendum vel ad contrahendum cum tali, licet sint causa sine qua non matrimonium iniretur. Ut si sacerdos nollet hodie celebrare et ut morem gerat amico celebrat; non est finis celebrationis morem gerere amico, sed id fuit motivum et ratio applicationis et causa sine qua non." Un caso paralelo en el matrimonio sería el de una persona que teme a las dificultades de la vida conyugal, pero ve vencido su egoísmo por el atractivo de la belleza. En este caso no quiere decirse que la belleza sea el fin del matrimonio, puesto que aun entonces se puede aceptar y de ordinario se acepta con la plenitud de su ordinación intrínseca; sino que este motivo (sin el cual no se hubiera celebrado) ha removido una dificultad, y ha servido de poderoso aliciente, al mismo tiempo que determinaba la elección del consorte. El ejemplo de Sánchez tiene la gran ventaja de mostrarnos cómo un buen sacerdote puede determinarse a celebrar por la petición de un amigo, sin la cual no hubiera celebrado; pero, evidentemente, no pervierte la ordinación intrínseca del sacrificio al culto de Dios; mientras que en los ejemplos que pueden ponerse en materia matrimonial, precisamente por la frecuencia de los desórdenes y perversión de los fines, la materia se podría prestar a más confusiones.

(94) L. 2, d. 29, nn. 16. 17.—Ambas sentencias extremas o se atribuyen a autores como Santo Tomás, que pueden explicarse en otro sentido, o tienen escasos patronos, y no siempre ciertos.

(95) L. 2, d. 29, nn. 18. 19.—También estas sentencias extremas parecen proceder de un modo inadecuado de considerar o exponer la cuestión; y así la síntesis que hace luego Sánchez en su conclusión IV tiene cuenta de ellas y concede a cada una lo que tiene de razonable.

(96) L. 2, d. 29, n. 20: "Sit tamen 1.ª conclusio: quando matrimonium non contrahitur ratione actus, scilicet copulae coniugalis, tunc licite contrahitur, quamvis non intendatur soboles nec concupiscentiae remedium, ut contigit in matrimonio Beatae Virginis."

II.—Cuando se dirige al uso, es pecado venial pretender principalmente un fin extrínseco indiferente, como las riquezas o la hermosura [97].

III.—Si estos fines secundarios e indiferentes son solamente una causa secundaria y motiva, no hay en ello culpa. Este es el caso normal, aun de los que no piensan expresamente en el orden debido de los fines, mientras no excluya determinadamente el orden necesario [98].

IV.—El matrimonio contraído en orden a su uso, cuando la generación es posible, será pecado venial, si el fin primario es el remedio de la incontinencia [99].

V.—Cuando la causa principal es un fin venialmente pecaminoso, el matrimonio lo será también; siendo mortal, cuando la causa principal lo sea [100].

VI.—En la exclusión expresa de los fines intrínsecos del matrimonio, se comete un grave sacrilegio [101].

La primera conclusión aparece clara por la consideración que ha indicado antes. El matrimonio, en cuanto es una sociedad específicamente sexual, tiene por fines intrínsecos la procreación y el remedio de la concupiscencia. Pero en el caso de un matrimonio virginal, queda aún el fin que le es propio en cuanto sociedad que prescinde de la actuación sexual: la unión de las almas, según ha explicado más arriba; y el que le corresponde en cuanto sacramento, que es la santificación de los contrayentes. Así alaba Sánchez la cautela de Pedro de Soto, que al decir que el matrimonio contraído sin pretender la prole es pecado venial, añade: *supuesto que existe el ánimo de usar de él* [102].

---

(97) L. 2, d. 29, n. 21: "Secunda conclusio: dum matrimonium ordinatur ad copulam, est peccatum veniale, si non principaliter ordinetur ad sobolem vel concupiscentiae remedium, sed ad alios fines indifferentes, matrimonio tamen extraneos, ut pulchritudinem, divitias."

(98) L. 2, d. 29, n. 24: Tertia conclusio: si fines indifferentes, matrimonio extranei sint solum causa secundaria et applicationis ad contrahendum, nulla est culpa." n. 25: "Hinc infertur communiter excusari a veniali contrahentes matrimonium ob fines indifferentes matrimonio extraneos."

(99) L. 2, d. 29, n. 26: "Quarta conclusio: quando contrahitur matrimonium in ordine ad copulam, si contrahentes sint tales ut secundum communem spem possint habere prolem, est peccatum veniale conthahere principaliter gratia vitandae fornicationis."

(100) L. 2, d. 29, nn. 27. 28.

(101) L. 2, d. 29, n. 29.

(102) L. 2, d. 29, n. 20: "Probatur, quia licet matrimonii in ordine ad actum sit finis soboles et remedium concupiscentiae, at secluso actu et ut quidam contractus est,

En la segunda aparece el desorden de pretender un fin extrínseco, como principal, pero este desorden no pasa de venial, porque siempre queda en aquel matrimonio el orden fundamental a la entrega mutua, que dice respecto a la procreación [103].

Este orden fundamental aparece mucho mejor en el caso que considera la tercera conclusión; pues estos fines extrínsecos, cuando están positivamente subordinados a los principales, no encierran en sí culpa alguna. Y éste, según su opinión, es el caso corriente de los que contraen matrimonio por fines indiferentes y extrínsecos al mismo; pues como nota con fino análisis, no eligen comúnmente estos motivos como fines, sino como razones impulsivas, o como determinantes del matrimonio con una cierta persona. Para lo cual, según la opinión de Cayetano y la de Covarrubias, que admite, no es preciso que piensen expresamente en cuáles son los fines principales del matrimonio, y pretendan subordinar a ellos sus motivos, sino basta que quieran contraer matrimonio, sin excluir expresamente los fines intrínsecos [104].

El desorden venial, que estudia en la conclusión cuarta, es decir contraer matrimonio con voluntad de usar de él, y posibilidad de tener sucesión, buscando primariamente el remedio de la concupiscencia, se funda en la inconveniencia de subordinar el fin primario de la institución al secundario; pero, supuesto que no hay exclusión de él, el desorden no es grave. En cambio, cuando

---

finis eius proximus est mutua animorum coniunctio, ut dixi n. 14. et ut est sacramentum finis est ipsa coniugum sanctificatio; ergo, dum non intenditur copula, licitum est ob alios duos fines contrahere." Da a continuación un argumento basado en la licitud de contraer matrimonio con ánimo de no consumarlo; pero su más profunda razón especulativa es la que acabamos de copiar.

(103) L. 2, d. 29, n. 21: "Probatur esse peccatum quia inordinatio est rem a proprio fine extrahere, et uti sacramento ad finem ad quem non est institutum. Quod autem sit tantum veniale probatur, nam stante hoc fine servatur substantia et rectus ordo ad finem principalem; nam qui sic contrahit, non constituit finem illum extraneum in eo coniugio absolute, sed in coniugio tali; semper enim manet coniugium ordinatum ad suum finem, qui est mutua corporum potestas ad actum coniugalem ob sobolem propagandam." De aquí deduce que el matrimonio que tiene por fin principal la restauración de la paz (caso frecuente en las bodas de Príncipes durante largos siglos) es pecado venial; por ser el fin extrínseco, aunque honesto (*ibid. n. 22*). Sostiene finalmente contra la doctrina de la Suma Tabiena (*verb. matrimonium, 2, q. 4, n. 5*) que el pecado no pasa de venial, aunque el que contrae así advierta cuál es el fin principal y debido (*ibid. n. 23*).

(104) L. 2, d. 29, n. 25: "Et manet finis matrimonii debitus, etsi de illo nihil cogitent; quia eo ipso quod matrimonium contrahere intendunt, nisi finem debitum expresse excludant, illum virtute et implicite intendunt." Esta atinada observación puede aplicarse a explicar en sentido aceptable no pocas sentencias rigoristas de los autores antiguos, especialmente de los siglos XII y XIII, como mostraremos en la segunda parte de este trabajo.

el fin primario es imposible, por ejemplo a causa de la esterilidad de uno de los cónyuges o de ambos, no se da esta violenta subordinación, sino hay mera cesación del fin primario; pudiendo entonces quedar el secundario en razón de exclusivo, no por intervención voluntaria del hombre, sino por ordenación natural de las cosas [105].

Ninguna dificultad tiene la conclusión quinta, que aplica al matrimonio la doctrina ética general de que las acciones realizadas por un fin gravemente culpable, lo son también; mientras son veniales las que proceden de un fin levemente pecaminoso [106].

Finalmente, la exclusión positiva de los fines intrínsecos es para Sánchez culpa mortal; dando por única razón que lo es siempre la grave injuria que se irroga a un sacramento, al excluir expresamente en su uso el fin para el cual ha sido instituido [107].

V.—Influjo de los fines en la licitud del uso del matrimonio

La doctrina del fin del matrimonio debe considerarse, y la considera nuestro autor, no sólo en relación con el contrato-sacramento, acto transeunte, sino en la actuación diaria de la vida conyugal. Por esto estudia cuidadosamente cuál es el fin requerido para que el uso del matrimonio pueda considerarse como lícito. En este punto, estudiada ya la naturaleza del mismo uso y su moralidad en sí mismo, considera las circunstancias que pueden modificar el juicio moral acerca de él. Entre las cuales la más importante, por ser la primera en el juicio de todo acto humano, es la intención o fin del agente. Este puede ser múltiple en nuestro caso: la procreación, la satisfacción del débito, la significación sacramental en alguna de sus formas, el remedio de la incontinencia, la

---

(105) L. 2, d. 29, n. 26: "Probatur prior pars, quia contra rationis ordinem praeponitur secundarius matrimonii finis primario. Probatur posterior pars, quia quando finis primarius est impossibilis, licitum est eligere secundarium; non enim id quod est impossibile potest intendi. Item quia alias senes generationi inepti semper peccarent contrahendo."

(106) L. 2, d. 29, nn. 27. 28.

(107) L. 2, d. 29, n. 29: "Si contrahentes expressa conditione excludant matrimonii fines, peccant laetaliter, quia sacrilegium est gravis iniuriae sacramentis illatae, expresse excludere finem ad quem instituta sunt."

salud corporal, el placer, o cualquier motivo extrínseco, unido con el acto sólo por voluntad del agente [108].

Así se puede establecer como aplicación de un principio general de la Etica, que si el acto conyugal se dirige a un fin gravemente pecaminoso, constituye culpa grave; leve, cuando el fin es venial, y cuando los motivos, lícitos en sí mismos, pero extraños al matrimonio, no son fines principales del acto conyugal, no hay en ello culpa alguna [109].

Mas esta doctrina de los fines pudiera parecer complicada, abstrusa e irreal, pues los hombres en sus acciones, mucho más cuando tienen componentes sensibles tan elevadas, no suelen proceder con este rigor de distinción de motivos; de donde parece seguirse que la vida conyugal será un conjunto de culpas, leves al menos, por falta de la intención requerida para la completa licitud del acto, y aun a veces para su licitud fundamental. En esta cuestión expone Sánchez un principio luminoso, de gran aplicación práctica: *Nec tamen reminisci opus est in actu ipso coniugali alicuius ex finibus licitis; sed satis est si habitu referatur ad illos. Sicut iuxta communem Theologorum sententiam id satis est ad meritum* [110]. De esta manera, si el fin buscado al contraer el matrimonio fué recto, también lo será su uso; pues, si no se tiene en él ninguna intención contraria, por el hecho mismo se considera referido al fin primero. De este modo, como dice Ledesma, se pueden excusar los cónyuges de muchos pecados veniales: y no pocos de los Doctores de su aparente rigorismo. De este modo, ya la Suma Silvestrina, al exigir para el mérito que la prole se refiera al servicio de Dios, añade que esto es verdad aunque los cónyuges no piensen expresamente en ello, y sólo tengan consciente el deseo de conseguir un sucesor; pues supuesto que estén en gracia y no lo excluyan positivamente, ya virtualmente lo refieren a Dios [111].

(108) L. 9, d. 8, n. 1: "Hactenus in genere disputavimus qualiter sit licitus et obliget coniugalis actus. Iam de circumstantiis quibus vitiari solet agendum est. Et primo de finis circumstantia, quae in actibus humanis primum locum obtinet. Et potest esse multiplex finis illius actus, nempe proles, reddere debitum, significatio unionis Christi cum Ecclesia, aut cum carne, sanitas corporis, vitatio fornicationis, voluptas, aut alius finis extraneus."

(109) L. 9, d. 8, nn. 7. 8. 11.

(110) L. 9, d. 8, n. 3.

(111) L. 9, d. 8, n. 3: "Quare satis est si a principio coniuges matrimonium inierint propter hos fines, nec intentionem in ipso actu contrariam habeant, ut actus coniugalis in ipsos relatus censeatur... Quod optime etiam explicuit Sylv. *verb. Debi-*

Notemos por fin, y es observación aplicable a toda la doctrina que nos falta aún por exponer, que no siendo esta acción instantánea, puede darse en el decurso de ella una modificación en el fin del agente. Si éste era al principio malo o menos perfecto, su mutación no puede hacer que la culpa ya cometida deje de estarlo; pero en cambio la parte de la acción sucesiva que queda por completar, adquiere otro valor moral. En cambio si era bueno, y en el decurso de la acción se pervierte, conferirá a las fases restantes de ella un carácter de malicia, suponiendo naturalmente que en aquellas circunstancias tenga el hombre capacidad para la deliberación requerida en el orden moral [112].

Cinco fórmulas nos permitirán agrupar los casos más interesantes: A. *Propter prolem;* B. *Ad vitandam incontinentiam;* C. *Propter bonum sacramenti;* D. *Propter sanitatem;* E. *Propter voluptatem.*

A.—El uso "propter prolem".

Que el acto conyugal se ordena intrínsecamente a la procreación, es uno de los principios fundamentales, que no pueden olvidarse al tratar las cuestiones del fin subjetivo. Nunca, pues, puede pervertirse sustancialmente esta relación, ni excluirse positivamente el *bonum prolis,* sin que haya un desorden grave [113]. Ya en virtud de este principio quedan condenados todos los abusos del matrimonio, que vician la estructura de la acción, haciéndola infecunda; mientras que, guardada esta exigencia fundamental, aunque pueden aún darse desórdenes leves, quedan por el hecho mismo excluídos los graves [114].

---

tum q. 12 vers. 2 ubi dicens ut actus coniugalis meritorius sit referendam esse prolem ad Dei obsequium, subdit id esse verum, licet de obsequio divino nihil cogitetur, sed solum de successore. Quia ex quo coniux est in gratia, nec malum finem intendit, virtute refert in Deum."

(112) L. 9, d. 8, n. 6: "Quamvis debito fine coeptum sit peti aut reddi, et ita licite, si finis varietur in ipso actus progressu, referaturque ad finem minus legitimum, culpa erit. Quia iam ex tunc desideratur circumstantia debiti finis."

(113) L. 9, d. 22, n. 1: "Et quidem si tempore praegnationis sit aborsus verisimile periculum utendo actu coniugali, manifesta est laetalis culpa petere aut reddere. Quia talis concubitus *bono prolis adversatur, quod maxime spectat coniugalis usus, atque ita frustratur suo fine* perimiturque innocens foetus." La misma doctrina tiene al tratar de la sodomía entre cónyuges: "Manifesta est sodomia laetalis peccatumque contra naturam, *quia adversatur fini naturali illius copulae, quae est prolis generatio.*" (L. 9, d. 17, n. 2).

(114) L. 9, d. 16, n. 3: "Cum servetur finis matrimonii legitimus qui est posse sobolem concipi, et inordinate quaerere delectationem intra matrimonii limites solum sit culpa venialis." L. 9, d. 16, n. 3: "Ergo nullus corporis situs in concubitu obstat generationi ac proinde non constituit culpam laetalem."; L. 9, d. 16, n. 4: "Hinc de-

Supuesto este principio, y atendiendo únicamente a la intención subjetiva, puede decirse como norma general, que buscar el *bonum prolis* es siempre lícito; principio aceptado, siguiendo a San Agustín por el Lombardo y Sto. Tomás con todos los Teólogos, no menos que por los Canonistas en sus Comentarios a la Concordia de Graciano (115). Este principio se deduce de lo que antes explicamos sobre el fin divino en la institución matrimonial; pues siendo éste la prole, no puede pecar aquel que conforma su intención con el fin de la institución divina, a menos que queramos hacer a Dios autor de una cosa ilícita (116). Pero notemos que, según la doctrina antes expuesta, no es preciso que este fin esté explícitamente en la intención de los cónyuges, bastando que no lo excluyan, aunque no se acuerden de la prole, sino pretendan unirse a su consorte en cuanto tal (117) Y con la misma moderación se ha de tomar la doctrina de que no basta buscar simplemente la prole, sino que ésta debe dirigirse al servicio divino; y si no se hace, se comete un pecado venial; pues siendo esta relación suficientemente satisfecha por una intención implícita, como antes explicamos, no ofrece especial dificultad (118).

Mas pongamos el caso que los cónyuges desean excluir la prole en el mismo uso del matrimonio. Evidentemente si vician la estructura de la acción externa, hay en ello una culpa contra la naturaleza; pero si el deseo es puramente interior, y se conserva la ordenación objetiva del acto a la prole, no puede hablarse de una culpa grave, aunque pudiera parecerlo por paralelismo con el caso en que se excluyen los fines sustanciales en el mismo contraer

---

ducitur nihil eorum quae coniuges in copula efficiunt, servato legitimo vase, culpam venialem excedere, quia generatio minime impeditur."

(115) L. 9, d. 8, n. 1.

(116) L. 9, d. 8, n. 1: "Et constat de bono prolis. Quia cum Deus ad multiplicationem generis humani matrimonium instituerit, illo utens ad hunc finem peccare nequit; alias Deus aliquid illicitum instituisset."

(117) L. 9, d. 8, n. 4: "Hinc deducitur coniugem utentem matrimonio nec expresse intendentem nec excludentem prolem, sed illius immemorem, intendentemque solum copulari coniugi tamquam coniugi, minime peccare. Quia licet non intendat prolem formaliter, at virtute intendit; cum actus ille suapte natura ad prolis generationem tendat, nec ex operantis intentione ad alium finem referatur."

(118) L. 9, d. 8, n. 2: "Observare tamen oportet minime sufficere quo actus coniugalis culpae venialis immunis sit ex finis circumstantia, ipsum referre ad bonum prolis. Nam si in prole sistatur desiderioque habendi successorem ea intendatur, culpa venialis erit: sed proles intendi debet ad cultum Dei amplificandum. Ratio est quia alias sisteretur in creatura, nec bonum esset sacramenti. Natura enim bonum prolis intendit, ut in ipsa species conservetur; bonum autem sacramenti exposcit ut referatur in Deum. Nec inde inferre licet motum naturae malum esse, sed esse imperfectum, nisi ad aliquod sacramenti bonum referatur."

matrimonio; y la razón de la diversidad es que desear no multiplicar la prole no es de suyo malo; por tanto, si se desea por un motivo razonable, como sería la insuficiencia de medios para sustentar a los hijos, es cosa lícita. Ni tampoco hay culpa grave en excluir por la intención el fin intrínseco al cual se ordena el acto en virtud de su naturaleza; pues el fin del precepto no cae bajo él (119).

Más aún: si guardando la estructura esencial del acto, buscaran tal modo que hiciese más difícil la concepción, Sánchez no se atreve a pronunciarse por la culpa grave; puesto que los cónyuges no están obligados a elegir el modo en que la procreación resulta más probable, sino sólo a no impedirla sustancialmente; aunque claro está que si su intención fuese poner un impedimento total, aunque el medio elegido no fuese apto, y en sí mismo considerado no causase un grave desorden, la perversidad de la intención bastaría para constituir en estos cónyuges una culpa grave (120).

B.—El uso "ad vitandam incontinentiam".

Este problema ofrece un doble interés: por cuanto circunscribe un fin del matrimonio, que es ser remedio de la incontinencia; y por el papel decisivo que juega la doctrina de los bienes, en las diversas soluciones propuestas a esta cuestión. Para determinar más sus contornos, y evitar confusión por la mezcla de intenciones, propone Sánchez la cuestión en estos términos: "Utrum actus coniugalis in *solum* fornicationis vitandae finem relatus, culpa vacet."

Por supuesto se da que cuando se trata de evitar en el consor-

(119) L. 9, d. 8, n. 10: "Rogabis forsan. Quale crimen sit in actu ipso coniugali expressa intentione excludere finem prolis? v. g. quando coniuges in actu ipso prolem minime concipi optant. Videtur enim esse laetale. Quia tale est in matrimonii contractu expressa intentione fines illius excludere... Caeterum id non credo, ubi coniuges nihil efficerent quod prolis conceptioni obstaret; sed credo esse solum veniale. Quia desiderare non multiplicare prolem, non est ex se malum; quare bono fine vestitum, ut ratione defectus divitiarum ad eos liberos alendos, licitum est... atque ita ratione debiti finis non erit culpa mortalis. Nec etiam est talis eo quod intentione excludatur finis ad quem ordinatur actus ille coniugalis a natura; quia finis praecepti non cadit sub praecepto."

(120) L. 9, d. 16, n. 6: "Quamvis autem variatu situ convenirent coniuges ne ita certa sit proles, crederem eos non esse laetalis culpae reos. Quia non tenentur certiorem modum ad prolem concipiendam eligere, sicut minime tenentur uti mediis aliquibus faciliori conceptioni deservientibus, sed suae obligationi satisfaciunt si nihil efficiant quo conceptioni obstetur, nec carendi prole desiderium est mortale... Quod si animus esset omnino impedire foetum, licet concumbendo his modis minime impediatur, esset peccatum mortale contra naturam; quia cum actus internus et externus sint eiusdem malitiae, sicut impedire generationem est mortale contra naturam illius actus quem natura ad prolis conceptionem retulit, ita velle impedire erit."

te el peligro de incontinencia, el acto es plenamente lícito; pero notemos bien la razón última: porque en realidad se trata de una prestación del débito, no de una petición; y por consiguiente se realiza en ella el *bonum fidei*, que justifica plenamente la acción [121].

El problema se presenta en toda su claridad al tratar del uso que tiende a evitar la incontinencia propia. Una primera opinión ve en ello culpa venial, precisamente porque no se realiza el *bonum fidei* [122]. Otra niega toda culpa, por ser fin de la institución matrimonial después de la culpa original el remediar los estímulos de la propia concupiscencia; y porque se consigue el *bonum fidei*, puesto que suprime la tentación de un pecado opuesto a la fidelidad conyugal [123]. La tercera, aceptada por Sánchez, que concede también la probabilidad de las otras dos, admite la licitud del acto, pero con una limitación: que se trate del único medio apto para vencer la tentación, cuando otros no producen ya su efecto. Entre las razones que alega para justificar esta limitación, merecen consignarse dos: la primera subraya el papel primario de la generación como fin del acto conyugal; la segunda insiste en el desorden del rapto psíquico, clásica en los autores precedentes, limitada aquí al caso de faltar una razón que la cohoneste por completo [124].

---

(121) L. 9, d. 9, n. 1: "In hac disputatione neminem inveni dubitantem quin liceat debitum petere ad vitandum in altero coniuge incontinentiae periculum... Et ratio est aperta, quia hic concubitus potius est debiti redditio quam petitio... ac proinde invenitur in eo fidei bonum".—Más aún; puede darse, y se da frecuentemente el caso en que la petición del débito sea pecaminosa, mientras que el satisfacer a ella sea no sólo lícito sino obligatorio. Cfr. L. 9, d. 9, n. 5: "Id tamen *in omni sententia* fatendum est; licet petens reus sit culpae intendens solam vitare fornicationem, reddentem bono fine ut suae satisfaciat obligationi, minime peccare, immo ad id teneri."

(122) L. 9, d. 9, n. 2: "Tota vero difficultas in eo versatur an liceat similiter coniugi debitum petere eo fine ut vitet in seipso incontinentiae periculum. Triplicem invenio sententiam. Prima sustinet culpam esse venialem... Secundo quia quia *talis actus coniugalis caret bonis excusantibus;* petere enim gratia vitandi in se fornicationem non spectat ad fidei bonum; ad quod solum pertinet reddere alteri coniugi et servare fidem abstinendo a concubitu alieno; non autem petere ut concubitus ille alienus vitetur."

(123) L. 9, d. 9, n. 3; "Secunda sententia docet nullam esse culpam coniugem petere ad vitandum in seipso incontinentiae periculum... Secundo quia usus matrimonii relatus ad eum finem ad quem institutum est, culpa vacat; constat autem post naturae lapsum institutum esse ad incontinentiae stimulos sedandos... Quinto, quia in hoc usu bonum fidei reperitur, cum sit ad cavendum alienum concubitum, ad quod fides matrimonii adstringit."; n. 6: "Ad 2. dic *non proprie spectare, sed reduci ad fidei bonum* dum coniux necessitate stimulorum carnis pressus, utitur eo medio quo fidem uxori servet abstinens ab alieno concubitu."

(124) L. 9, d. 9, n. 4: "Tertia sententia (cui adhaereo, licet duae propositae sint satis probabiles) affirmat tunc culpa vacare petitionem debiti causa vitandae fornica-

La primacía de la generación entre los fines del matrimonio y de su uso, aparece en otra limitación que señala San Antonino y admite Sánchez: a saber, que cuando la generación es posible, hay culpa venial en buscar primariamente el remedio de la propia concupiscencia, por falta de observancia de la jerarquía de los fines [125]; lo mismo que el pretender primordialmente este remedio al contraer matrimonio, cuando hay posibilidad de tener sucesión, es también culpa venial [126].

C.—El uso "propter bonum sacramenti".

El *bonum sacramenti*, se refiere a la esencia misma del vínculo matrimonial, mientras los otros dos bienes se dirigen primordialmente a su uso. Por eso es incompatible la fornicación con el sacramento, pero éste no basta a excusar de toda culpa la actividad conyugal. Es decir: si los cónyuges se propusiesen como fin primordial en el uso del matrimonio representar el *sacramentum nuptiale*, es decir, la unión del Verbo con la humanidad, pecarían venialmente. En primer lugar, porque sólo la fidelidad y la prole, que se refieren al acto, no al vínculo, pueden hacerlo plenamente lícito. En segundo lugar, porque mientras los otros dos bienes son fines intrínsecos del matrimonio, el sacramento, por su carácter representativo, lo es sólo extrínseco; y hay desorden en anteponer el fin extrínseco a los intrínsecos [127].

---

tionis in ipsomet petente, quando adhibitis aliis mediis nequit carnis stimulos sedare... Posterior vero [pars] probatur, quia ubi alia media convenientia ad finem assequendum occurrunt, venialis perversio est debiti ordinis, medium de se ordinatum ad prolis generationem et fidem servandam, in illum finem referre. Secundo, quia cum coitus rationem absorbeat, privetque tanto bono, imprudenter eligitur ubi medium facilius adest."

(125) L. 9, d. 9, n. 4: "Moderatur autem hanc sententiam D. Anton. *ibid.* et satis apparenter, ut Tabienna fatetur, quatenus ait licitum esse ubi moraliter aliud medium non occurrit petere debitum gratia vitandae fornicationis, ut intelligatur, quando non est spes prolis concipiendae; ea enim exstante, semper esset venialis culpa primario intendere incontinentiam vitare. Quia praeposterus ordo est secundarium finem praeponere, ubi primarius est possibilis. *Et placet haec moderatio.* Quia tunc nulla est necessitas utendi matrimonio ad vitandam fornicationem; sed sit finis primarius generatio prolis, et secundarius et applicans ad concubitum vitatio fornicationis, iuxta dicta."

(126) L. 9, d. 9, n. 4: "Quod etiam consonat his quae diximus *lib. 2, disp. 29, n. 26*, ubi probavimus veniale esse matrimonium inire ob vitandam fornicationem ubi est spes prolis; licitum autem ea deficiente. Nec oportet quod petitio debiti ob finem vitandae incontinentiae a culpa excusetur, ut petens tunc carnis molestiis vexetur; sed satis est ut probabiliter timeat fore ut vexetur."

(127) L. 9, d. 8, n. 13: "Tandem est difficultas. An solum sacramenti bonum sufficiat ad excusandum a culpa actum coniugalem? ut si quis vellet matrimonium consummare ad expressius significandam unionem Verbi cum carne... n. 14. Verum dicendum est non sufficere, sed esse veniale actum coniugalem in eum finem solum re-

D.—El uso "propter sanitatem".

Otra cuestión, de poca importancia en sí misma, sirve para recalcar más aún el papel predominante de los tres bienes del matrimonio en el orden de las intenciones subjetivas, para la licitud del acto. Se trata de determinar si el uso del matrimonio para conservar o recobrar la salud corporal es lícito completamente.

Una primera opinión dice que hay en ello culpa venial, por no guardarse la subordinación debida de los bienes. Aunque Sánchez no la sigue, procura demostrar en su solución de los argumentos que se trata de un caso en que la prole es imposible, o que este fin puede reducirse (como explicará él luego en su opinión) al *bonum prolis* y al *bonum fidei* (128).

Otra opinión afirma la licitud completa; porque esta voluntad de conseguir la salud, puede muy bien coexistir con la intención de la prole (129); razón admitida por Sánchez (130), el cual prefiere

---

ferre. Probatur. Quia bonum sacramenti non respicit primo et directe matrimonii usum, sed vinculum et essentiam, in quo differt a bono fidei et prolis, quae primo et per se ad usum ordinantur; ergo contra rectum ordinem est matrimonio uti ad bonum sacramenti; et quia est levis debiti ordinis perversio, non excedit culpam venialem. Et confirmatur. Quia sicut solum bonum sacramenti sufficiens est ad excusandum a culpa laetali fornicationis; quia solum illud respicit vinculum matrimonii; ita solum bonum fidei et prolis debet sufficere ad excusandum a veniali; quia haec sola bona actum respiciunt. Secundo, quia cum in omni sacramento duplex sit finis, alter intrinsecus et alter extrinsecus, rectus ordo postulat ut sacramenti usus referatur ex intentione sumentis et ministrantis ad finem intrinsecum, nam ad extrinsecum sufficit instituentis ordinatio; finis autem intrinsecus matrimonii est bonum prolis et fidei, extrinsecus autem significatio sacramentalis; culpa ergo est usum referre ad solum finem extrinsecum. Sicut peccaret baptizans ad solam Christi sepulturam repraesentandam... n. 15. Tandem fatendum est cum Petro de Ledesma proxime citato, vacare culpa usum matrimonii ad eam significationem relatum, non exclusis aliis finibus boni prolis aut fidei."

(128) L. 9, d. 10, n. 1: "Quaestio est facilis... Affirmant quidam culpam esse venialem debitum petere causa sanitatis consequendae aut tuendae. Ducuntur primo quia sancti solius prolis gratia aut debiti reddendi admittunt coniugalem usum licere." [*Resp.* n. 5: "Dic sanctos loqui quando spes prolis habendae adest. Vel secundo solum meminisse finium qui per se et ab extrinseco semperque actum coniugalem excusant. Vel tertio reduci ad bonum prolis et fidei. Confert enim sanitas ad filiorum procreationem reddendumque debitum."] Secundo quia finis hic adversatur matrimonii institutioni, quod ad bonum prolis et vitandam fornicationem est institutum." [*Resp.* n. 5: "Ad 2. dic nos loqui ubi proles non est possibilis, vel secundo reduci ad bonum prolis et fidei."] "Tertio quia nec bonum prolis nec fidei inveniuntur in eo accessu, quae solum excusant a labe veniali." [*Resp.* n. 5: "Ad 3. constat ex dictis ibi reductive inveniri bonum fidei et prolis."] Tandem, quia perversio debiti ordinis est *actum coniugalem, qui suapte natura refertur ad bonum speciei*, referre ad individui bonum." [*Resp.* n. 5: "Ad 4 dic nullam esse perversionem ubi non speratur bonum speciei."]

(129) L. 9, d. 10, n. 2: "Alii vero docent omni culpa vacare petitionem debiti causa sanitatis acquirendae aut tuendae. Probant... secundo, quia intentio sanitatis comparandae non excludit prolis intentionem."

(130) L. 9, d. 10, n. 5: "Ad 2 fateor non excludere, atque ita culpa vacare ubi sa-

sin embargo un camino medio, que puntualiza más aún las circunstancia del problema.

Cuando éste es el único medio apto para la salud, dice, no hay culpa ninguna en usar de él, sin que se invierta el debido orden de los bienes; pues la fidelidad y la prole se incluyen, aunque remotamente en el de conservar o recobrar la salud; ya que un hombre sano puede engendrar y satisfacer el débito más fácilmente que un enfermo. Pero si hubiera otro medio conveniente, las razones de la primera opinión, consignadas en la nota, prueban que hay culpa venial [131].

Mas siempre hay que tener en cuenta, que siendo posible la generación, ningún otro fin puede buscarse lícitamente como primario; pues siempre el orden subjetivo de los fines ha de corresponder al objetivo. Por tanto: si, aun tratándose del único medio para la salud, se buscase ésta en primer lugar, cuando la generación es posible, habría en tal acto una culpa venial [132].

E.—El uso "propter voluptatem".

Ante el problema del uso del matrimonio que tiene por fin el placer, adopta Sánchez una actitud serena, y sigue su camino medio entre las opiniones extremas. Bien sabido es que esta cuestión fué manzana de discordia entre los Teólogos medievales, como hemos mostrado en otra parte respecto al siglo XII, y mostraremos en la segunda parte de este trabajo para los predecesores inmediatos de Sánchez.

En primer lugar, contra la opinión extrema del Altisidoriense, que pone un pecado en la misma aceptación del placer, aun cuando el acto sea lícito en todas sus demás circunstancias, nota oportunamente que el placer mismo no es en sí malo, y que ha sido puesto con gran sabiduría en la naturaleza, precisamente pa-

---

nitas non principaliter intenditur, sed secundario et concomitanter; secus ubi in sanitate sistitur tamquam in fine principali."

(131) L. 9, d. 10, n. 3: "Caeterum media via eligenda est ut nulla sit culpa quando aliud medium aptum non invenitur ad instaurandam tuendamve salutem. Quod optime probant rationes secundae sententiae; tunc enim nulla est perversio debiti ordinis, cum in eo fine bonum prolis ac fidei, quamvis remote includantur; coniux enim bona utens valetudine, aptior est proli generandae ac debito reddendo; ubi vero medium aliud conveniens occurrit, erit culpa venialis. Quod probant rationes primae sententiae."

(132) L. 9, d. 10, n. 3: "Intellige tamen ut in simili dixi *disp. praeced. n. 4,* nullam esse culpam principaliter intendere sanitatem, ubi spes prolis deficit, ea enim spe stante, esset culpa venialis perversionis debiti ordinis; cum finis principalis sit possibilis et postponatur, nullaque urgeat necessitas; servato enim fine sobolis primario, posset secundario et concomitantes referri actus ille coniugalis ad sanitatem."

ra que los hombres alcancen con más facilitad el *bonum prolis*, que es el primer término objetivo, al cual se ordena el acto [133].

Viene luego la cuestión más discutida. Suponiendo el matrimonio válido, y el acto normal, lícito en sus demás circunstancias ¿hay en él alguna culpa, cuando se ejercita exclusivamente por el placer que lo acompaña?

Desde luego, dice Sánchez, no hay en ello culpa mortal; y lo prueba, fundado en los principios de Aristóteles. Primero: Un placer es bueno o malo, según lo sea el acto al cual acompaña; luego siendo bueno el acto conyugal, lo será también su placer. Segundo: El mero hecho de buscar un placer, si éste no es malo, no supone incontinencia; pero el que acompaña al acto conyugal no es un placer vergonzoso; luego no será incontinencia en el que lo busca [134].

Hay, con todo, en ello una culpa venial; porque no se observa el orden debido, refiriendo al placer lo que objetivamente tiende en primer lugar a la prole; y buscando primordialmente el bien deleitable en vez del honesto [135].

* * *

(133) L. 9, d. 11, n. 6: "Similiter non est credendum Doctoribus asserentibus peccare venialiter coniuges. licet non coeant propter delectationem, sed prolis gratia, si acceptent delectationem illi actui adnexam, teste D. Bonavent., *4, d. 3, a. 4, q. 3,* qui dicit id esse probabile. Item docet Altisidor. *l. 4* suae *Summae, tr. 9, q. 2,* qui hoc probat hoc simili: Qui concionatur recto fine, peccat venialiter si admittat gloriam vanam inde consurgentem; ergo idem dicendum est de coniuge bono fine petente, si delectationem coniunctam minime respuat. Sed disparitas est aperta. Quia vana gloria est in se mala, et ita omnino respuenda; *delectatio vero non est in se prava,* imo natura sagaciter adiunxit illi actui *propter bonum prolis,* ut eius generationi avidius homines vacarent, sicque species conservaretur; sicut in ciborum esu delectationem posuit ob individui conservationem. Quare dicendum est omni vacare culpa, nisi nimius voluptatis excessus procuretur. Quia nulla est culpa uti matrimonio fruendo delectatione quam natura adiunxit propter honesti finis necessitatem."

(134) L. 9, d. 11, n. 4: "Secunda conclusio; actus coniugalis) *solius* voluptatis gratia exercitus, nec fines matrimonii transgrediens, est culpa venialis... Et probatur non esse peccatum mortale, rationibus secundae sententiae n. 2 propositis, quae fortiter hanc sententiam probant." Estas razones las expone así en el citado n. 2 de la misma disputa: "Quia teste Arist. *10 Ethic., c. 8,* talis est delectatio quale opus de quo est; at usus coniugii bonus est, ergo et delectatio de illo percepta. Et confirmatur; quia teste eodem Arist. *7 Ethic., c. 9,* non omnis aliquid ob voluptatem efficiens est incontinens, sed ubi ea est turpis; imo qui omnem voluptatem fugit est agrestis, teste eodem *2 Ethic., c. 2.* At delectatio ex actu coniugali orta, turpis non est."

(135) L. 9, d. 11, n. 4: "Quod autem sit veniale inde probatur. Quia est debiti ordinis perversio, cum actus suapte natura tendens ad prolis bonum referatur ad finem voluptatis capiendae. Et confirmatur; quia bonum delectabile, quod est naturae sensitivae consonum, non potest recte esse finis operationis humanae, sed solum bonum honestum, quod naturae rationalis conforme est. Adde abusum rei esse quaerere actum propter delectationem illi adiunctam; cum delectatio sit propter ipsum actum, non vero actus propter delectationem illi adhaerentem."

Las características de la doctrina de Tomás Sánchez, aparecerán mejor en la segunda parte de este trabajo, al compararla con la de sus predecesores; pero sólo con agrupar sistemáticamente sus ideas, resalta en primer lugar la íntima unión entre los clásicos bienes y los fines del matrimonio. La procreación conserva el primer puesto, tanto en la jerarquía de los fines objetivos, como en la de las intenciones subjetivas; pero, al tratar de éstas, se contenta nuestro autor con una tendencia implícita, que humaniza el rigorismo de muchas fórmulas tradicionales. Lo mismo puede decirse de las componentes sexuales de la vida conyugal, en cuya valoración prevalecen para Sánchez los principios aristotélicos sobre los clásicos textos agustinianos.

SUAREZ Y LA SOBRENATURALIDAD DEL MÉRITO

por

J. DE LA C. MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I.

Una de las cuestiones más interesantes del tratado De Gratia y más útiles para la vida cristiana, es la del *mérito*. El mérito es el fruto del estado de justicia, y puede decirse que es el fin inmediato de todo él. Todo en el justo está orientado a la producción del acto meritorio. La gracia santificante como naturaleza o principio remoto. Las virtudes y dones como principios próximos de la acción. La misma Gracia Increada, el Espíritu Santo o Santísima Trinidad inhabitante, no sólo es la iniciadora de nuestras oraciones con gemidos inenarrables [1], sino el motor directivo de todas las actividades de nuestro organismo sobrenatural de un modo totalmente peculiar y distinto del plano de la vida meramente humana. Los hijos de Dios *aguntur* por el Espíritu Santo [2]. Todos los hábitos infusos en el justo son la vida cristiana y divina, en principio, que están reclamando a voces la *vida en acto,* el acto meritorio.

Por eso es capital determinar las *condiciones* de dicho acto, en cuanto dependen del hombre, para no exponernos a perder un inmenso tesoro, con una confianza no basada en sólidos cimientos. Para esclarecer, pues, este punto de tanto valor especulativo y práctico, es conveniente tener a la vista el pensamiento de los grandes Teólogos. Yo me he fijado en SUÁREZ. No porque acepte todas sus doctrinas, sino por ser él uno de los principales genios de la Escolástica y de los más decisivos en las corrientes postri-

(1) *Rom.* 8, 26.
(2) *Rom.* 8, 15.

dentinas. No es mi objeto la crítica, sino la exposición de su doctrina. Y aduciré con frecuencia los textos del *Eximio Doctor* para que puedan servir de base a quien pretenda estudiarle en este punto.

* * *

Esbocemos ante todo algunas de sus nociones indispensables.

1. Mérito. La justicia—estado de gracia—tiene, según Suárez, frutos morales y frutos físicos. Físicos y morales, no por respecto a su entidad en sí misma, pues todos son realidades físicas, sino por el modo de su procedencia; "ita ut illa denominatio, non ex modo entitatis, sed ex modo emanationis sumatur" (3). El *efecto físico* es el mismo acto sobrenatural que procede de las facultades del hombre divinizado. Tal efecto "consistere... videtur in solis actibus supernaturalibus; illi enim proprie et physice fiunt vel a gratia habituali per virtutes infusas, vel ab auxiliis gratiae actualibus, vel a Deo per se ipsum in nobis operante vel nobiscum cooperante" (4). En cambio el *efecto moral* es triple: "triplex esse videtur... sc. satisfactio, impetratio et *meritum*" (5).

Descartando la satisfacción y la impetración, sólo trataremos del mérito.

Se trata no de un mérito ante los hombres, ni de un mérito ante Dios en un plano puramente racional, sino de un mérito ante Dios cual corresponde al estado de elevación del hombre.

El mérito "prout peculiaris gratiae effectus" no es el mérito "apud homines quod in opere mere humano fundatur", ni el mérito "apud Deum" de orden racional "quod in bonis operibus moralibus et ordinis naturalis inveniri potest"; sino el "*meritum gratuitum* quod dici etiam potest divinum et supernaturale, quia divina tantum et supernaturali virtute perfici potest, et quia de se tendit ad supernaturalem finem et solum supernaturalis praemii dignum esse potest; et tale meritum est proprius effectus gratiae" (6).

La razón común a todo mérito es la *remunerabilidad*. Es "con-

(3) *De Gratia*, l. 12, praelud. 1.
(4) *Ib.*
(5) *Ib.* 2. De la *satisfacción* trata Suárez principalmente en el libro 7 De Gratia, c. 14; en la Disp. 4 De Incarnatione, y en las Disp. 37-38 De Poenitentia. De la *impetración* principalmente en el tratado 4 De Religione.
(6) *De Gratia*, l. 12, praelud. 4-6.

ditio vel valor operis, ratione cuius aliquod praemium seu alicuius boni retributio illi correspondet" (7).

Dos grandes son las categorías del mérito "gratuitum", que en adelante es el único a que atenderemos: un mérito excepcional y exclusivo de Cristo, compuesto teándrico, y el mérito común al hombre con el ángel:

"*Meritum excellentiae*, vel... meritum de rigore iustitiae, quod est proprium Christi Domini, quia in gratia unionis fundatur".

"*Meritum commune* seu inferioris ordinis, quod in persona creata per gratiam adiuta inveniri potest".

Este último se descompone en otras dos categorías clásicas: mérito de condigno y mérito de cóngruo:

"Prius [meritum de condigno] est meritum *simpliciter* et de iustitia".

"Posterius [meritum de congruo] est meritum *secundum quid* et ex quadam decentia". "Meritum congrui per habitudinem ad illud [de condigno] cognosci debet, quia est veluti quaedam participatio eius, ab illius perfectione deficiens (8).

El mérito de excelencia, propio de Cristo, por requerir un estudio esencialmnete distinto de los demás méritos, y en gracia de la mayor unidad, no será objeto del presente trabajo. Sólo el *mérito comú y circunscrito al hombre*, tanto de condigno como de cóngruo.

2. *Sobrenatural.* Más compleja es en Suárez la noción de sobrenaturalidad.

El admite sobrenaturalidad *quoad substantiam (quoad entitatem)* y *quoad modum*. Sobrenaturalidad *física* y sobrenaturalidad *moral*. Es decir sobrenaturalidad del acto mismo o sólo de la persona; sobrenaturalidad por el principio eliciente y sobrenaturalidad por la dignificación de la persona, o del imperio de un principio superior o lo que es igual en Suárez por la orientación a un fin sobrenatural. La primera es sobrenaturalidad *intrínseca* y *extrínseca* la segunda.

(7) *Ib.* 4.

(8) *Ib.* 6. Sobre el *mérito de Cristo* cf. De Incarnatione, disp. 39-42; De Deo Uno, l. 2, c. 6, n. 25. Sobre el *mérito impetratorio*, ib. 41. Sobre el *mérito angélico*, De Angelis, l. 5, c. 8-12. Sobre *nociones de mérito*, Opusculum 4 Relect. de libertate voluntatis divinae, disp. 2, n. 48-51.

Sobrenaturalidad quoad substantiam y quoad modum. En todo acto se puede considerar su sustancia y su modo. La *sustancia* o es toda su entidad o sólo alguna razón genérica incluída en el acto. En este último sentido diremos, por ej., que la caridad sustancialmente es amor. En el primero diremos que la caridad es tal o tal amor específico. Lo mismo debe decirse del *modo* del acto. Pues puede ser modo esencial "quia per differentiam specificam genus contrahitur et quasi modificatur"; o modo accidental "quia additur entitati actus in sua specie iam constituti".

Esto supuesto, si la palabra sustancia se toma por el género, no puede haber actos sustancialmente sobrenaturales; pero si dicha palabra se toma por la *diferencia específica,* se dirá que hay actos sustancial o accidentalmente sobrenaturales.

"Si ergo substantia actus pro *genere* sumatur, clarum est actus supernaturales non esse in substantia supernaturales, sed ea potius cum actibus naturalibus convenire, nimirum in genere cognitionis vel assensus, vel amoris, vel spei, vel in alia simili... Sic autem sumpta substantia actus, dicentur hi actus supernaturales quoad modum, quatenus *differentia specifica* dicitur modificare genus...

"Hic autem non in hoc sensu loquimur; sed illos actus quoad substantiam supernaturales vocamus, in quibus genus cognitionis vel amoris contrahitur essentialiter per *differentiam superioris ordinis,* i. e. quae ad quemdam rerum gradum ordinem naturalem superantem pertinet, ideoque ad illum elevat ipsos actus. Unde fit ut nec a nostris potentiis, nec ab angelicis, nec fortasse ab ullo intellectu creabili, per vires naturales elici possint. Tunc autem talis actus *totus* est supernaturalis quoad substantiam, i. e. quoad suam entitatem, quia... differentia specifica elevat genus cognitionis vel amoris ad supernaturalem ordinem, et ita *tota entitas* est supernaturalis, quia in re non est distinctio actualis inter genus et differentiam, et indivisibilis entitas non potest esse in diversis ordinibus, naturali et supernaturali. Quo fit ut *genus* cognitionis vel amoris de se nec naturale sit nec supernaturale, sed *abstrahens,* quia contrahi potest per differentiam utriusque ordinis, sicut substantia abstrahit a spirituali et materiali" (9).

"Unde tunc actus est *in substantia* naturalis, quando constituitur essentialiter per specificam differentiam ordinis naturalis; nam inde fit ut actus in tota sua physica entitate et in re ipsa naturalis sit, et consequenter sit aptus elici a naturali potentia per vires naturales eius. *Quoad modum* vero

(9) *De Gratia,* l. 2, c. 4, n. 2-3; cf. l. 8, c4, n. 8; *Opusc. 1 De concursu, motione et auxilio Dei,* l. 3, c. 1; *De Angelis* l. 2, c. 29, n. 2 y 9.

esse potest supernaturalis, vel *in fieri* tantum, quia sc. fit modo praeternaturali seu ab alia causa quam a naturali, seu non servato ordine naturalium causarum ,sicut est oculus restitutus caeco miraculose, et homo resuscitatus; vel potest esse effectus supernaturalis quoad modum *in facto esse* et in termino, videlicet, quando naturali entitati actus additur modus qui non possit nisi supernaturaliter fieri; tunc enim actus tali modo affectus dicitur in se supernaturalis quoad modum seu in facto esse" (10).

Sobrenaturalidad intrínseca y extrínseca. Aparte de la dignificación del acto por la exaltación de la persona operante en gracia (lo cual es propiamente extrínseco al acto), Suárez concibe cierta sobrenaturalidad intrínseca y extrínseca. Y es cuando el modo sobrenatural que acabamos de reseñar, tanto el *in fieri* como el *in facto esse* es intrínseco o extrínseco al acto. *Intrínseco* es, p. ej., que el acto tenga cierta intensidad, duración o perfección. *Extrínseco* es el que consiste en una relación a un fin extrínseco al acto, e improporcionado a él por su naturaleza, pero apropiado por el imperio o motivo de un acto superior correspondiente a ese fin. *La sobrenaturalidad quoad substantiam, siempre es intrínseca.*

"Hic autem modus tunc est proprius et realis quando est *intrinsecus* actui et illi in re ipsa quasi adhaerens accidentaliter, ut est, v. g. intensio actus, vel si qua alia similis proprietas in his actibus inveniri potest. Praeter hunc autem intrinsecum modum, excogitatum est aliud genus modi *extrinseci seu moraliter* tantum convenientis actui quasi per relationem ad finem extrinsecum, vel ratio meriti proveniens tantum ex extrinseca Dei acceptatione vel ordinatione" (11).

Con esto concuerda la doctrina que después examinaremos acerca de la sobrenaturalización de los actos de virtudes adquiridas para que puedan ser sobrenaturalmente meritorios. Tratando de ellos dice que, a diferencia de los actos meramente externos, tienen bondad suficiente para el mérito:

"In actu externo non est formaliter propria bonitas moralis, sed tantum obiectiva...; in actu vero interiori (operis virtutis adquisitae) inest formaliter propria bonitas moralis, quae imputatur homini libere operanti et placet Deo. Et quamvis nude sumpta non placeat Deo in ordine ad finem supernaturalem, nihilominus aptitudinem habet quasi obedientialem, ut *coniuncta*

(10) *De Gratia*, l. 2, c. 4, n. 4.
(11) *Ib.*

moraliter relationi supernaturali, componat unum actum moralem consentaneum fini supernaturali" [12].

Esta relación u ordenación al fin sobrenatural, en los actos de virtudes adquiridas les es extrínseca, en virtud del imperio de una virtud superior; en las virtudes morales infusas este imperio y relación les es intrínseco. Y tanto uno como otro sirve para la sobrenaturalización del acto.

Resumiendo, pues, podemos decir que Suárez admite sobrenaturalidad física y sobrenaturalidad moral del acto; o lo que es lo mismo sobrenaturalidad intrínseca y sobrenaturalidad extrínseca del mismo. Y la extrínseca puede ser o por la sobrenaturalización de la persona, mediante la gracia santificante (que según Suárez no tiene influjo físico en el acto) [13]; o por la relación extrínseca a un fin sobrenatural, que viene a coincidir con el imperio de una virtud superior. Como veremos después, toda sobrenaturalidad física lleva consigo la sobrenaturalidad del principio operante y la del objeto formal o motivo específico. Suárez no distingue entre objeto formal y tal motivo.

I

TODO MÉRITO DEBE SER DE ALGÚN MODO SOBRENATURAL

Supuestas las nociones de mérito y de sobrenatural, podemos presentar la *tesis fundamental* de Suárez, que considerada en abstracto y en su mínimo contenido no es sino la doctrina constante de la Iglesia en la Revelación. *Todo mérito debe ser en algún modo sobrenatural*:

"Secunda ergo assertio est omnem actum meritorium apud Deum esse *aliquo modo supernaturalem*. Dixi *aliquo modo*, quia non contendo esse

(12) *De Gratia*, l. 12, c. 11, n. 22.
(13) *Ib.* c. 22, n. 6; c. 28, n. 26.

debere supernaturalem quoad substantiam, sed vel isto vel alio modo, sive absoluto sive respectivo, sive physico sive morali" (14).

Suárez, como es conocido en todas las cuestiones teológicas, no se contenta con una clase de pruebas, sino que acude a todas las fuentes y con verdadera profusión de conceptos y con erudición nada común. Después de exponer sus fundamentos positivos o de autoridad, la *razón a priori* la basa en la proporcionalidad de los medios a los fines:

"Media debent esse fini *proportionata*. Meritum autem est unum ex potissimis mediis ad consequendam beatitudinem supernaturalem... Ergo meritum semper esse debet aliquod opus eiusdem ordinis cum illo fine, ac proinde *supernaturale*" (15).

Y consecuente con esta tesis básica, establece *posiciones secundarias* y resuelve dificultades sin perder de vista el punto céntrico.

Cuando se le objeta que en la Escritura se atribuye el premio celestial a las buenas obras, responde:

"Concedimus iustos mereri de condigno per opera moraliter bona... Dicimus tamen oportere ut *aliquo modo supernaturali* fiant... Quis autem sit iste modus, ex discursu sequentium capitum constabit" (16).

Los actos de las virtudes infusas distintas de la caridad, son meritorios por ser sobrenaturales:

"Isti actus sunt intrinsece boni bonitate supernaturali; sunt enim quoad substantiam *supernaturales*" (17).

En cambio los actos de las virtudes adquiridas no pueden serlo si no se sobrenaturalizan:

"Actus moralium virtutum acquisitarum, exerciti *aliquo modo supernaturali* a iustis, sunt meritorii de condigno vitae aeternae... Nam actus externi, si a sufficienti interno imperantur, sunt simpliciter meritorii; ergo multo magis actus interni harum virtutum dicendi sunt simpliciter meritorii, si ex imperio supernaturali fiant" (18).

"Opus morale non esse proportionatum merito, nisi sub *aliqua relatio-*

---

(14) *De Gratia*, l. 12, c. 7, n. 7. "Verum ...est actum de se meritorium supernaturalis praemii quocumque modo differre a non meritorio, tanquam supernaturalem a naturali; nam haec differentia posterior est ratio prioris" (*De Gratia*, l. 2, c. 7, n. 2).
(15) *De Gratia*, l. 12, c. 7, n. 9.
(16) *Ib.* n. 10.
(17) *Ib.* c. 9, n. 4.
(18) *Ib.* c. 10, n. 14.

ne supernaturali ex parte operantis fiat... Moralia opera facta *ex supernaturali motivo,* ex se et ex vi illius modi quo fiunt, esse opera istius amicitiae [caritatis hominis erga Deum] in actu exercito, ut sic dicam" [19].

Los actos imperantes e imperados de la voluntad son meritorios si son sobrenaturales, pues debe presuponerse "tam actum imperatum quam imperantem esse honestum et fieri *ex motivo aliquo supernaturali* cum auxilio gratiae" [20].

Aun en los mismos actos internos de virtudes adquiridas, cuando son imperados, puede darse mérito, a diferencia de los actos externos imperados; porque

"per imperium... vel ordinationem ad finem supernaturalem..., additur alia bonitas accidentalis ex fine supernaturali ac proinde *ordinis supernaturalis* et proportionata ad meritum".

Y la razón de este mérito peculiar y distinto del mérito del acto imperante, es tener bondad propia e independiente—lo que no acaece en los actos externos—agradable a Dios en el plano superior .[21]

La intención de obtener el premio, aunque no es necesaria ni tampoco nociva para el logro del mismo, es sin embargo suficiente "debito modo concepta". Y al recalcar este modo declara ser la sobrenaturalidad:

"Quia imprimis agimus de intentione mercedis quae et spiritualis sit et ad bonum animae pertineat, ac proinde sit etiam *supernaturalis,* qualis est vita aeterna et gratia, vel sanctificans, vel aliquo modo adiuvans ad supernaturalem beatitudinem consequendam".

La razón es que, aun antes de que el justo haga un acto de caridad para con Dios, "potest Deum sibi diligere, vel suam beatitudinem appetere ac sua opera, et tanquam illorum mercedem eam procurare". Y aquel amor de Dios

"etiamsi sit concupiscentiae bonus et *supernaturalis* est... Ex eo quod ille actus ex vi sui obiecti bonus et supernaturalis est, inferimus esse meritorium; quia iam probatum est in homine iusto nullam aliam conditionem requiri ad meritum ex parte actus liberi. Atque eodem modo probamus intentionem consequendi beatitudinem sic amatam et ut stipendium bonorum operum, esse similiter meritoriam; quia etiam est actus bonus et supernaturalis, cum

---

(19) *Ib.* n. 25.
(20) *Ib.* c. 11, n. 3.
(21) *Ib.* n. 20 y 22.

sit de obiecto honesto et supernaturali, et ad virtutem spei per se pertineat" (22).

"Atque hinc tandem concludimus illam intentionem esse sufficienten ut opus bonum ex illa factum meritorium sit; quia illa sufficit ut opus illud vel *supernautrale* sit, vel *supernaturali modo* et per auxilium gratiae fiat; quod ad meritum satis esse iam etiam ostensum est" (23).

Y todo lo dicho no sólo vale cuando el objeto del mérito es la vida eterna, sino cuando lo es la misma gracia. El justo, en efecto, puede merecerla:

"Quia in hoc merito concurrunt conditiones omnes ad meritum de condigno necessariae; nam ex parte operum, cum libera, bona et *supernaturalia*... esse supponantur, est maxima proportio et aequalitas; et ex parte personae merentis, dignitas personae supponitur" (24).

Repetidas veces se encuentran frases como estas:

"Diximus omnem actum moraliter bonum et *supernaturalem*, vel *supernaturaliter* ex vera gratia factum, esse meritorium de condigno essentialis beatitudinis vel augmenti eius" (25).

"Iustus non meretur de condigno gloriam accidentalem nisi per actum *supernaturalem*... Sed per tale meretur praemium essentiale. Ergo numquam meretur accidentalem gloriam, quin essentialem etiam mereatur... Nullum est meritum supernaturalis praemii nisi... per actum aliquo modo supernaturalem".

"Iam dictum est bona opera moralia, si *supernaturali* modo fiant, essentialem gloriam primario, et secundario aliquam accidentalem mereri. Si vero opus sit mere naturale, neutrum proprie mereri" (26).

Aun el mismo mérito de cóngruo debe ser sobrenatural, si con él se pretende algún don sobrenatural. Porque

"Opus mere naturale est improportionatum omni praemio supernaturali, cum sit ordinis inferioris; ergo de se neque congruitatem habet ut ad tale praemium ordinetur" (27).

Tratando de los actos dispositivos, que merecen de cóngruo

---

(22) *Ib.* c. 12, n. 12-13.
(23) *Ib.* n. 14.
(24) *Ib.* c. 25, n. 4.
(25) *Ib.* c. 29, n. 10.
(26) *Ib.* n. 13. No admite que los actos del justo, si son naturales, merezcan algún premio sobrenatural, como puede verse después. Cf. *ib.* n. 11-12.
(27) *Ib.* c. 33, n. 9; cf. *De Incarn.* disp. 10, s. 2, n. 14-15.

la justificación del pecador, da por supuesto "debere actum esse bonum, liberum et *supernaturalem*" (28).

Y esta es la doctrina que continuamente repite:

"Meritum de congruo tunc est proprium, quando fundatur in actu morali et *supernaturali* et ex se habet perfectionem et proportionem qua moveat Deum ut iustum gubernatorem et provisorem in ordine supernaturali ad remunerandum hominem sic operantem tali vel tali modo" (29).

En cambio el pecador, por las buenas obras naturalmente hechas merece un premio natural de cóngruo:

"Dicendum censeo, si opus morale sit omni ex parte bonum, de se esse meritorium de congruo apud Deum... Tale vero meritum, sicut non extenditur ultra naturale seu temporale praemium, ita de se non indiget gratia auxiliante vel sanctificante personam" (30).

De suerte que ningún acto es verdaderamente meritorio ante Dios respecto de premios sobrenaturales si no es acto de algún modo sobrenatural.

II

NATURALEZA DE ESTA SOBRENATURALIDAD

Vamos a detallar cuáles son los *matices de la sobrenaturalidad* exigida por Suárez para cada uno de los actos sobrenaturales. Suponemos las diversas nociones y categorías de sobrenatural arriba expuestas. Distingamos también y estudiemos por separado la sobrenaturalidad del acto meritorio de *condigno* y la del de *cóngruo*.

---

(28) *Ib.* c. 37, n. 6.

(29) *Ib.* n. 11.

(30) *Ib.* n. 28; cf. c. 29, n. 11. "Respondetur... actum bonum moraliter mere naturalem placere quidem Deo auctori naturae, sicut illi placent cetera bona naturalia, unumquodque iuxta gradum suum. Et simili modo probabile est talem actum esse de se meritorium alicuius praemii eiusdem ordinis... At vero talis actus per se spectatus non ita placet Deo ut ad remunerationem aliquam supernaturalem illum acceptet, quia de se non habet cum tali praemio proportionem" (*De Gratia*, l. 1, c. 20, n. 22).

A. MÉRITO DE CONDIGNO

El mérito de condigno requiere la sobrenaturalidad máxima: dignificación de la persona y sobrenaturalidad del acto, y por consiguiente un principio y un objeto formal sobrenaturales.

1. *Dignificación sobrenatural de la persona*

Gracia santificante. Para que un acto sea meritorio de condigno se requiere como medida previa la dignificación del hombre por la gracia santificante y dones infusos radicados en ella. Sin este requisito todos los actos del hombre, aunque procedan de un principio sobrenatural actual, no son más que frutos de un pámpano silvestre. Un fruto sazonado y agradable a Dios es imposible sin la incorporación vital a la Divina Vid que es Cristo:

"Supponimus nullum actum bonum esse meritorium de condigno, nisi persona sit *grata*" (31).

Por persona *grata* ante Dios, en esta materia de gracia, Suárez entiende persona informada por la gracia santificante (32). Distinguiendo entre mérito de vida eterna y mérito de cualquier otro don sobrenatural, establece estas aserciones:

"Veritas certa et catholica est, sine *statu gratiae* non esse in homine meritum de condigno, praesertim vitae aeternae" (33).

---

(31) *Ib.* c. 9, n. 2.

(32) Según *Suárez*, aunque los dones naturales hacen al hombre agradable a Dios, pero principalmente los dones del estado de justicia *simpliciter* le dan el carácter de amabilidad propia de una persona querida como amigo por Dios: "In principio huius materiae... inter alias significationes huius nominis *gratia*, prout ad significanda Dei dona supernaturalia accommodatum est, duas diximus esse praecipuas, sc. vel quatenus significat quod non solum gratis a Deo donatum est, sed etiam hominem ipsum reddit *Deo gratum*. Nunc ergo [agendo] de habitibus supernaturalibus infunsis, supponimus quidem esse gratiam secundum priorem significationem, quia gratis nobis donatur... Inquirimus ergo an tales habitus vel aliquis eorum sit gratia secundum posteriorem denominationem et respectum constituendi hominem gratum Deo. Est autem ulterius considerandum... quodlibet donum datum a Deo esse formalem perfectionem eius cui datur, et consequenter sub ea ratione formaliter constituere illum in aliquo gradu bonitatis seu pulchritudinis, ratione cuius Deo placere possit et illi esse gratus... In praesenti ergo materia non sumitur *esse gratum* in illa generalitate, sed sub alia speciali, nimirum, quatenus est donum quoddam constituens recipientem *gratum tanquam amicum*, vel tanquam obiectum dignum amicitia Dei" (*De Gratia*, l. 7, c. 1-2; cf. *De Incarn.* disp. 39, s. 1, n. 5).

(33) *De Gratia*, l. 12, c. 14, n. 3.

"Respondeo imprimis hanc regulam generaliter esse veram: Qui non potest mereri de condigno vitam aeternam, nihil aliunde de condigno mereri posse. Et similiter aliam regulam esse veram: Quisquis meretur aliquid de condigno, eodem actu meretur vitam aeternam".

Esta doctrina, así asentada en general, puede comprobarse por las razones que Suárez aduce respecto de cada uno de los premios merecibles de condigno, o solamente de cóngruo. Respecto del mérito de vida eterna, tanto esencial como accidental, claramente afirma no poder darse sin gracia santificante:

"Nullus potest mereri gratiam, qui non possit mereri vitam aeternam; et ideo ostendendo *sine gratia* non posse aliquem mereri de condigno vitam aeternam, sufficienter probatur nihil posse de condigno mereri" (34).

Como para probar esta doctrina ocasionalmente se encontrarán infinidad de pasajes en este estudio, bastará notar lo relativo a la merecibilidad de la primera gracia actual (gratia simpliciter prima), y a la merecibilidad de la primera gracia santificante (gratia secundum quid prima).

Primera gracia actual. Suárez se remite a todo su *libro tercero de Gratia*, donde refuta la posición semipelagiana y prueba tal gracia no poder ser objeto de ningún mérito, ni de condigno ni de cóngruo, por parte de la criatura.

"Constat... apud Theologos esse manifestam haeresim dicere, posse hominem mereri *primam gratiam* per vires naturae, sive id intelligatur de merito de condigno, sive de congruo" (35).

"Ex his ergo principiis et testimoniis satis manifestum est meritum etiam de congruo excludere *gratiam*, prout de illa Scriptura loquitur; nam dicit ita gratis dari, ut omnem excludat respectum ad quodlibet meritum recipientis et oriatur solum ex libera munificentia donantis. Quod saltem necesse est verum esse ratione *primae gratiae* seu vocationis, quae est radix caeterarum gratiarum... Et seclusa Scriptura, est per se hoc satis rationi consentaneum. Quia omne meritum etiam de congruo requirit proportionem aliquam fundatam vel in condicione seu dignitate personae operantis, vel saltem ipsius operis; quod si quis velit, addat etiam promissionem Dei. At nihil horum reperitur in actibus naturae viribus elicitis et ad supernaturalem gratiam comparatis. Ergo. Probatur minor. Quia persona supponitur originali peccato infecta; agimus enim de homine nondum iustificato; immo

---

(34) *Ib.* n. 6.
(35) *Append.* ad l. 12, c. 1, n. 1 seu *Tract. de vera intelligentia auxilii efficacis.*

etiam homo in pura natura est per se satis improportionatus ad tale meritum, cum de se non habeat ordinem ad supernaturalem finem. Opus item est omnino improportionatum, quia in se est inferioris ordinis, et per nullum alium actum elevatur ad superiorem ordinem aut finem. Promissio denique nulla exstat... Ergo nulla est ratio aut conditio vel minimi meriti" (36).

Lo mismo recalca considerando las propiedades de la *perfecta donación*; la tercera de las cuales es que no proceda mérito de ninguna clase; lo cual dice cumplirse en la primera gracia:

"Tertium est, ut donator propter nullam aliam causam moveatur ad donandum, nisi ut exerceat munificentiam et liberalitatem, id est, ut non det propter aliquam remunerationem etiam antidoralem seu gratificativam... Reperiuntur ergo in donis gratiae tres illae conditiones perfectissime et exactissime... Tertia conditio est quae maxime ad propositum nostrum refert, eamque in hac donatione gratiae servari, imprimis colligi potest ex perfecta ratione donationis, quam in illa reperiri necesse est; cum Scriptura Sacra ubique significet in illa maxime ostendere Deum *summam liberalitatem ac liberrimam voluntatem* in donis suis distribuendis... Et ideo aliis locis cavet ne homines in hac parte aliquam gloriolam... sibi usurpent, sed totum Deo tribuant... Ostendens autem (Apostolus) quam liberalis sit haec gratia, subdit: *'Gratis enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis. Dei enim donum est, et non ex operibus, ut ne quis glorietur'*. Ubi primum expendenda est illa particula *'et hoc non ex vobis'*; excludit omnem causam ex parte recipientium, et in hoc constituit perfectionem huius gratiae. Et in hoc sensu ait esse donum Dei quasi per antonomasiam. Ac denique *'non ex operibus'*. Quae negatio universalior est quam esset dicere: *'non ex meritis de condigno'*. Fuit autem illa tota amplitudo necessaria ut locum haberet quod subdit: *'ut ne quis glorietur'*. Quacumque enim ratione gratia esset ex operibus solius naturae, non excluderetur omne id unde posset homo gloriari" (37).

Primera gracia santificante. La doctrina de la primera gracia santificante respecto del mérito de condigno, se contiene en las siguientes aserciones:

"Ut certum statuo nullam personam creatam posse huiusmodi gratiam *alteri mereri* de condigno, etiamsi maxime iusta sit".

"Ulterius suppono neminem posse *mereri sibi* primam gratiam seu iustificationem per opera subsequentia iustificationem".

---

(36) *De Deo*, l. 2, c. 6, n. 39.
(37) *Ib.* n. 35 y 37.

"Denique suppono nullum hominem peccatorem posse *sibi de condigno mereri* primam gratiam sanctificantem prius tempore quam iustificetur, seu per actus qui tempore praecedunt infusionem gratiae habitualis".

"Dicendum nihilominus est hominem, resurgentem a peccato, non mereri *primam gratiam* de condigno, etiam per amorem Dei super omnia, vel contritionem qua se ultimo seu proxime ad primam gratiam habitualem disponit".

"Concedo promississe Deum peccatoribus remissionem peccatorum sub illa conditione 'si veram paenitentiam et iuxta modum a Deo praescriptum agant'. Neque inde sequitur tale meritum esse de condigno, et ideo dixi non esse necessarium negare illam promissionem ad satisfaciendum illi argumento. Quia ad meritum de condigno non sufficit sola promissio etiam sub conditione alicuius operis...; sed requiritur ut opus in conditione positum sit proportionatum praemio, tam ex parte suae perfectionis, quam ex conditione seu dignitate et statu operantis... Cum igitur in nostro proposito, conditio sub qua talis promissio fit, non sit proportionata praemio, saltem *ex defectu et incapacitate personae operantis,* illa nihil obstat merito de congruo, nec ex illa sola meritum de condigno inferri potest. Maioris tamen claritatis gratia, distingui potest duplex promissio, una includens pactum et quamdam iustitiae aequalitatem ex utraque parte, quae dici potest promissio iustitiae seu conventionalis; alia dici potest promissio simplex, quae interdum absoluta est, interdum sub aliqua promissione, non tamen aequivalentis operis, quae propterea obligationem iustitiae inducere non valet. De priori ergo recte negatur antecedens in argumento sumptum; posteriori autem admissa, recte negatur consequentia, ut declaratum est" (38).

Asentado, pues, que la gracia santificante *se requiere* para el mérito de condigno, Suárez sin embargo juzga que esta necesidad es solo *de potentia ordinata, no absoluta;* pues Dios podría dispensarla a no ser en el caso de que la remisión del pecado no pudiera verificarse sino por la gracia habitual. Por eso distingue el caso del hombre lapso y el hombre inocente:

"Sic ergo distinguendum censeo iuxta duos sensus assertionis... Nam si homo supponatur *in statu peccati,* et remissionem eius fieri formaliter per inhaerentem gratiam habitualem et non aliter, sic censeo non posse talem hominem etiam *de potentia absoluta* mereri de condigno vitam aeternam sine habiuali gratia; quia sine illa non aufertur peccatum ut supponitur; quamdiu autem manet homo sub peccato, est prorsus incapax meriti de condigno apud Deum..."

---

(38) *De Gratia* l. 12, c. 24, n. 2-4.9.37. Cf. *Tract. de vera intel. aux. effic.* c. 10, n. 2.

"Dixi autem supponendum esse peccatum auferri per habitualem gratiam et non aliter. Nam si supponatur quod Deus alio modo vere auferat peccatum, tunc iudicandum esset de tali homine, sicut de innocente qui nunquam peccasset. Loquendo ergo iuxta secundum sensum assertionis *de homine vel angelo innocente,* existimo necessitatem gratiae habitualis ad meritum *non esse intelligendam de potentia absoluta,* sed de ordinata et attenta talium natura. Ratio est, quia supposita in tali persona conversione supernaturali ex auxilio gratiae, solum deest tali operi quaedam moralis dignitas quam haberet ex habitudime ad personam operantem si esset sanctificata per gratiam. Haec autem carentia perfectionis vel non est tanta quin, supposito pacto et promissione Dei sub conditione talis operis, in illa sufficiens proportio et condignitas inveniatur, quamvis non esset undequaque perfecta et quasi connaturalis, vel certe posset Deus sua extrinseca ordinatione illum quasi defectum sufficienter suplere, quia necessario elevaret hominem illum ad eum statum in quo consequi posset vitam aeternam, si quod in se est faceret cum auxilio sibi praeparato; ille autem status ad dignitatem moralem talis personae pertinere censeretur, immo ad quamdam illius sanctificationem" (39).

Pero *de potentia ordinata* no solo se requiere la gracia santificante, sino que es *la raíz de la condignidad* del mérito y esta circunstancia influye en el *mayor mérito* del mismo, aun dado que las obras sean iguales.

Que sea la gracia habitual la *raíz de la condignidad* de nuestros méritos respecto del premio con que Dios los galardona, lo afirma frecuentemente:

"Opera nostra ex virtute gratiae habent *condignitatem* proportionis ad gloriam" (40).

"Gratia facit homines dignos vita aeterna; ergo opera quae ex illa procedunt, ratione illius seu ex virtute illius sunt merita digna vitae aeternae. Antecedens notum est ex supra dictis de natura gratiae; nam est tam singularis participatio naturae divinae, ut ei sint connaturales participationes illorum actum quibus Deus beatus efficitur, qui sunt visio et amor sui, in quorum participatione vita aeterna consistit, et ideo verissime dicitur gratia facere hominem dignum vita aeterna tanquam perfectione et beatitudine sibi connaturali... Consequentia vero probatur; quia sicut gratia habet proportionem cum vita aeterna tanquam cum ultimo fine, ita *opera gratiae habent proportionem et condignitatem* cum eodem fine, tanquam media illi

(39) *De Gratia*, l. 12, c. 14, n. 16.
(40) *Ib.* c. 1, n. 18.

maxime proportionata, et consequenter ut merita eius condigna. Nam suppositis aliis conditionibus ad meritum nesessariis, nulla maior proportio ad condignitatem meritorum considerari potest" [41].

"Licet Spiritus Sanctus sit extrinsecus motor, nihilominus, cum in iustis per gratiam habitat, illos [respondeo] reddere intrinsece proportionatos et dignos gloriae, et consequenter dare illis intrinsecam dignitatem et virtutem per quam faciant opera tali praemio digna. Unde non *accipiunt merita hanc condignitatem* ab Spiritu Sancto tanquam a forma, ut sic dicam, vel inmmediato motore, sed *a gratia* et tanquam a forma et tanquam ab interno principio, a quo habent actus interni, in quibus est proprium meritum, substantiam et perfectionem proportionatam gloriae" [42].

"Ad meritum de condigno, primum omnium (dico) in opere requiri fundamentum condignitatis et proportionis cum praemio, et hanc proportionem ac dignitatem nunc habere opera iustorum, *eo ipso quod talia sunt et a gratia procedunt,* non ex ordinatione extrinseca, sed ex natura sua... Et explicari potest imprimis ex his quae libro octavo diximus, quod gratia natura sua habet pro ultimo fine visionem Dei claram; nam hinc optime sequitur quod bona opera ab ipsa procedentia habeant connaturalem habitudinem et proportionem ad eamdem vitam aeternam, ac proinde quod ex se habeant dignitatem proportionis cum illo proemio...; quia medium proportionatum ad consequendum aliquem finem, si morale sit, etiam est moraliter dignum illo fine. Quod etiam a simili explicavi ex bonis operibus naturalibus factis ab homine in pura natura creato et sine peccato exsistenti; nam talis homo per talia opera condigne tenderet in beatitudinem naturalem, quae est in operibus gratiae respectu beatitudinis supernaturalis" [43].

Tratando *contra Bayo* que no basta la perfección del acto, si no existe la dignidad de la persona por la gracia habitual, para producir obras meritorias, dice:

"Negamus... esse in actu etiam supernaturali, *seclusa gratia personae operantis*, sufficientem proportionem et valorem moralem ad meritum de condigno. Idemque responsum evidentius applicatur ad fundamentum Baii; negamus enim tantam proportionem esse in actu peccatoris ad meritum, quanta est in opere iusti, etiamsi ex parte operis sit aequalitas in his quae ad substantiam vel honestatem aut libertatem actuum pertinent, solumque sit diversitas in conditione personae" [44].

(41) *Ib.* n. 14.
(42) *Ib.* n. 18.
(43) *Ib.* c. 17, n. 6.
(44) *Ib.* c. 14, n. 17.

Que mayor gracia habitual sea *raíz de mayor mérito* es cosa obvia y que Suárez manifiesta con su abundancia conocida. Aparte de la autoridad, aduce esta razón:

"Dignitas personae operantis est una ex conditionibus quae augent valorem operis in ordine ad meritum, etiamsi ex parte operis cetera aequalia sint; sed gratia constituit personam dignam ad merendum apud Deum; ergo maior gratia magis dignam; ergo eo ipso maior gratia meritum auget, etiam si alias opus sit aequale" (45).

Lo confirma con el *ejemplo de Cristo,* aunque indicando las enormes diferencias de ambos casos:

"Item in merito apud Deum veluti supremum exemplar est Christus Dominus, et meritum eius quod ex dignitate personae infinitum fuit. Fateor autem esse magnum discrimen non solum in excellentia dignitatis, sed in eo maxime quod in Christo illa dignitas suppositi operantis erat substantialis et constituens ipsum suppositum per se operans; quod non habet gratia creata, quae accidentalis est, et ideo dici potest se habere concomitanter et non dignificare personam ut est principium talis operis. Sed nihilominus *exemplum* non parvam inducit probabilitatem; quia per gratiam fit homo filius Dei adoptivus et deus per participationem, et quidquid operatur in ordine ad placandum Deum ut patrem suum, seu in ordine ad vitam aeternam, quae hereditas filiorum Dei est, consequendam, moraliter operatur ut Dei filius et ut elevatus ad esse divinum participatum, et ideo etiam in his operibus moraliter censetur gratia concurrere ut dignificans personam" (46).

Sin embargo Suárez no admite un influjo *físico* de la gracia en el acto meritorio, sino solo *moral,* por dignificación radical en la persona:

"Respondetur hoc augmentum meriti non esse formaliter, ut sic dicam, ab habitu. Non enim dicimus ipsum habitum esse meritorium, sed actum qui a persona digniori facta per habitum, procedit. Et licet *habitus nihil influat physice in actum,* et ideo non reddat illum intensiorem, nihilominus *influit moraliter,* quia iustus operans se totum submittit Deo in obsequium eius, ideoque tale opus maioris aestimationis et valoris apud Deum est. Unde non vere dicitur habitualis gratia ibi tantum materialiter et concomitanter se habere; nam etiam concurrit ad meritum ut circumstantia personae operantis, sicut concurrit ad impetrationem et satisfactionem, quae sine dubio

(45) *Ib.* c. 22, n. 3-4.
(46) *Ib.* n. 4; cf. n. 5-8.

eo plus valet apud Deum, quo persona se affligens et humilians in conspectu Dei et in obsequium eius, sanctior est et dignior apud ipsum" [47].

También restringe Suárez la *medida* en que dicha gracia habitual concurre al aumento del mérito. No según todo el valor y la plenitud de la gracia santificante. Porque si bien dignifica la persona, no santifica propia y físicamente al acto, que es propiamente el meritorio:

"Gratia personae non ita dignificat actum eius sicut sanctificat personam ipsam; nimirum informando illa, eique inhaerendo; sed solum *per quamdam habitudinem* et moralem respectum. Et ideo non sequitur tantum valorem conferre actui ad merendam gratiam, quanta ipsa est. Verum igitur est totam gratiam personae et omnes gradus eius conferre ad valorem actus, *non tamen secundum illam aequalitatem,* sed secundum quamdam proportionem; quae prudenti arbitrio definienda est, et in ordine divinae Providentiae est iam praedefinita" [48].

Por el contrario, la falta de condignidad en la persona hace imposible merecer de condigno la primera gracia habitual, y eso aun en la hipótesis de una divina promesa, como antes hemos expuesto [49].

Por conclusión podemos referir las palabras que *sintetizan* su pensar en este punto, a propósito de la primera gracia actual y primera santificante:

"*Conveniunt* [*prima gratia simpliciter* seu prima gratia actualis et *prima gratia habitualis*] quia neutra cadit sub meritum de condigno; quia utramque illarum necesse est ante illud supponi. Nam homo non sanctificatus non est capax meriti de condigno, nec pie operari potest sine praeveniente Dei auxilio. Secundo conveniunt, quia neutra cadere potest sub meritum etiam de congruo seu impetratorium, fundatum in actu elicito a libero arbitrio per solas vires naturales suas, quia huiusmodi actus est improportionatus ad totum supernaturale bonum. Et ideo nec per modum meriti, nec per modum congruae et proportionatae dispositionis potest aliquod donum illius ordinis impetrare... *Differunt* tamen, quia prima gratia auxilians necessario excludit omne meritum, etiam imperfectum et impetratorium, quibuscumque viribus factum; quia ante primum auxilium non potest praecedere actus procedens ab auxilio gratiae, alias illud non fuisset primum; actus vero

(47) *Ib.* n. 6.
(48) *Ib.* n. 7.
(49) *Ib.* c. 24, n. 37.

non procedens ab auxilio non potest esse meritorius alicuius pratiae; ergo in nullo prorsus actu fundari potest meritum etiam impetratorium huius primae gratiae... At vero prima gratia sanctificans... cadere potest sub meritum imperfectum, fundatum tamen in auxilio gratiae, quod solet Augustinus impetratorium vocare, Scholastici autem de congruo... Ratio a priori est, quia, licet haec gratia vocetur prima in ratione formae sanctificantis, quia revera est prima forma huiusmodi, nihilominus in toto ordine gratiae non est prima, sed supponit plures alias gratias, quae licet non sanctificent formaliter, sunt tamen principia iuste et pie operandi aliquo modo, et ideo sub gratia iustificationis in tota sua latitudine sumpta includuntur, quia ad iustitiam aliquo modo praeparant" (50).

2. *Dignificación sobrenatural del principio*

Gracia actual. Para el mérito de condigno no basta, según Suárez, la dignificación de la persona. Es preciso que el acto proceda de un *principio elicitivo sobrenatural.* Esta posición sostenida por los autores en general, es sin embargo sustancialmente modificada cuando se llega a determinar ese principio en la diversidad de las escuelas. Algunos—muy pocos—se contentan con el *principio-hábito* infuso fuente del acto. Pero la gran mayoría requiere además el influjo de una *gracia actual* excitante y cooperante, según los diversos sistemas, no por razón de completar el principio eliciente (pues ya lo está, la potencia informada por la virtud infusa), sino por razón de un determinante o excitante del hábito, proporcionado a la dignidad del acto. Los Teólogos plantean esta cuestión tratando en general de los actos sobrenaturales del justo. Y en particular la aplican al tratar del acto meritorio, pues todos moralmente unánimes le consideran entitativamente sobrenatural. Las razones—aparte de otras, tanto positivas como filosóficas—parecen condensarse en la *descripción tridentina* del justo vitalmente incorporado a Cristo para producir el fruto meritorio. El Concilio, en efecto, parece distinguir entre *justificados* o miembros vivos de Cristo por la gracia santificante, y *movidos* por el influjo de la virtud vital de Cristo, sin el cual sería imposible merecer ante Dios. Y por consiguiente parece claro que además de la gracia habitual por la cual el justo es "vivum membrum Christi", se requiere otra "virtus Christi,

(50) *Tract. de vera intel. aux. effic.*, c. 10, n. 2-3.

quae bona [iustificatorum] opera antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent". Se dice, pues, que el justo que vive en Cristo, por la gracia de Dios, produce obras meritorias (51).

Suárez por lo pronto adopta como suya la interpretación más racional del Concilio:

"Tertio, dicendum est hominem iustificatum indigere, etiam in suis operibus pietatis, *gratia excitante*. Haec assertio quoad aliquid videtur certa, quoad aliquid solum probabilior, iuxta varios effectus ad quos talis gratia in homine iusto desiderari potest" (52).

Después de exponer los dos primeros efectos, la perseverancia final y la victoria en cada tentación grave, trata del acto meritorio:

"Tertius effectus gratiae in iustis considerari potest in ordinario modo operandi actus fructuosos seu meritorios iustitiae. In quo imprimis certum est frequentem Dei inspirationem et excitationem utilissimam esse iustis ad haec opera praestanda et ad proficiendum per illa in via virtutis et sanctitatis... Difficultas est an ad *singula* opera pietatis sit *excitans gratia* necessaria in nobis iustificatis" (53).

Presenta a los que disienten de él, aun aquellos que como *Vázquez* se deciden por la afirmativa, aunque de un modo no aceptable, y pasa a las pruebas. Se apoya en un pasaje de *S. Agustín*, en varios textos de Escritura, en el Tridentino, en los Padres, en un texto particular de S. Pablo a los Hebreos (13, 20-1), y en la razón. He aquí el pasaje agustiniano encuadrado en la exposición de Suárez:

"Aliter igitur argumentor *Augustini* fere discursu in lib. de Praed. Sanct., cap. 2 et seqq; et lib. de Grat. et lib. arbitr. c. 7; quia ad pie operandum necessario praecedere debet pia cogitatio, etiam in homine iustificato. Sed pia cogitatio non potest incipere in nobis a nobis, etiam post iustificationem. Ergo debet incipere ab Spiritu Sancto, et consequenter ad gratiam excitantem pertinet. Ergo saltem hoc titulo indiget iustus gratia excitante ad singula opera pietatis. Maior evidens est, quia operatio pia includit pium actum voluntatis; voluntas, autem moveri non potest sine proportio-

(51) Cf. *Conc. Trid.* s. 6, c. 16 (Dz. 809); Opusc. 5 De revivisc. merit., disp. 1, s. 2, n. 8-9. Sobre la necesidad de la gracia actual en el justo para los actos *salutares*, cf. *De Gratia*, l. 2, c. 23-25.

(52) *De Gratia*, l. 3, c. 8, n. 17.

(53) *Ib.* c. 8, n. 21.

nata cogitatione intellectus; et ideo pia voluntas necessario supponit piam cogitationem. Minor autem probatur ex Paulo, ad Philipp. 2 dicente: *'Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere'*; quod ideo dictum est quia sine illo excitante non possumus habere voluntatem bonam, ut dixit Augustinus" (54).

Esta es la doctrina que recoge al tratar del mérito, y precisamente en una de las cuestiones más batallonas en esta materia. Se pregunta si todo acto bueno o de virtud adquirida, es por el mero hecho de ser obra de un justo, un acto meritorio. Y por consiguiente, si no necesita proceder de un principio electivo sobrenatural:

"*Multi* ex Theologis qui putant omnem actum moraliter bonum et virtutis acquisitae esse meritorium gratiae et gloriae apud Deum, consequenter dixerunt necessarium non esse ut actus meritorius sit supernaturalis neque ut procedat ex proprio auxilio gratiae actualis... Nihilominus *contrariam sententiam omnino veram censeo*, quam breviter duabus assertionibus explicabo.

"*Prima* est, ut opus sit meritorium simpliciter apud Deum, id est, de condigno et de iustitia, et vitae aeternae vel alicuius doni quod ad illam conferat, necessarium est ut ab *actuali gratia* procedat. Loquor de actuali gratia, quia, licet habitualis necessaria etiam sit..., nunc dicimus illam non sufficere, sed necessariam esse actualem" (55).

Uno de sus principales *fundamentos* es el testimonio del Concilio (56). Cita el texto y en su explicación añade:

"In quibus verbis posset aliquis dicere per virtutem quam Christus iugiter in iustificatos influit, intelligere tantum gratiam sanctificantem et virtutes infusas, quas Christus in iustificatos semper influit, saltem eas conservando. Sed hoc alienum certe videtur a mente Concilii et a proprietate verborum. Nam cum dicit illam *virtutem semper antecedere, comitari et subsequi* bona opera iustorum, aperte alludit ad auxilia praevenientia, comitantia et subsequentia, de quibus in libro tertio dictum est. Item cum dicit *Christum influere hanc virtutem* sicut vitis in palmites, plane loquitur de influxu auxilii actualis, ut ex verbis Christi, a quibus illa metaphora

(54) *Ib.* n. 23.
(55) *De Gratia*, l. 12, c. 7, n. 1-2; cf. c. 33, n. 10. Con esto no hay que confundir otra doctrina que parece opuesta a lo dicho, pero sólo en apariencia. Admite Suárez que actos en sí naturales por su objeto formal inmediato, pero elevados por la gracia o por el imperio de la caridad o cualquier otra virtud infusa son meritorios. Cf. *De Incarn.* disp. 39, s. 2, n. 16; y más abajo la nota 113.
(56) *Dz.* 809. Cf. la nota 51.

sumpta est, infra ostendemus. Ergo iuxta hanc interpretationem, necessarium semper est ad opus meritorium auxilium actuale gratiae" (57).

Esto por lo que toca a la primera aserción. Después de las pruebas continúa:

"*Secunda* ergo assertio est, omnem actum meritorium apud Deum esse aliquo modo *supernaturalem*... Secundo [segunda prueba] sequitur haec assertio ex praecedenti; nam quando opus tale est ut semper et in singulis, et ut ita dicam, per se necessarium sit auxilium gratiae ad illud perficiendum, signum est tale opus esse supernaturale. Sed ostensum est tale esse quodlibet opus meritorium, ut per se ac semper et in singulis auxilium gratiae sequiratur. Ergo signum est tale opus semper esse debere supernaturale. Maior in lib. 1 et 2 late probata est. Quia quando opus est mere naturale, per se fieri potest per naturalia principia et auxilia. Quod si interdum fieri non potest sine auxilio gratiae, est quasi ex accidenti, propter difficultates vel impedimenta ex peccato exorta. Unde quia illae difficultates possunt interdum in particulari cessare, non est illa necessitas tanta ut non possit aliquis talis actus sine auxilio gratiae interdum fieri. Cum ergo hoc in opere meritorio non contingat, signum est necessitatem auxilii provenire ex aliqua supernaturalitate operis ad meritum requisita" (58).

Aplicaciones. Y esta doctrina que en estos dos pasajes fundamentales propone exprofeso, la esparce a granel siempre que se atraviesa la ocasión. Ya es tratando de los actos de virtudes *infusas* y explicando las palabras del Tridentino "(Opera) quae in Deo sunt facta", cuando dice:

"Satis in Deo fit quod in gratia et *ex gratia* fit, et ad quod Deus specialiter promovet et adiuvat, et quod natura sua in Deum tendit et in gloriam eius cedit" (59).

Ya, probando la meritoriedad de los actos de virtudes *adquiridas*, afirma que son dignos de premio cuando se producen "*aliquo modo supernaturali* a iustis", esto es, cuando estos se sobrenaturalizan,

"Quia isti actus sunt boni et ex vera gratia (actuali) libere facti; ergo supposito statu gratiae in persona operante, nihil illis deest ad meritum de condigno".

---

(57) *De Gratia*, l. 12, c. 7, n. 2.
(58) *Ib.* n. 7-8.
(59) *Ib.* c. 9, n. 6.

Y esto, en una palabra, tiene lugar cuando "ex imperio supernaturali fiunt" (60).

Y la razón general es porque

"Ostensum iam est nullum actum meritorium fieri posse sine speciali *auxilio gratiae*" (61).

Ya es en la cuestión de si el justo no solo puede merecer el aumento de la gloria, sino también el aumento de la gracia, y esto de condigno. Al responder afirmativamente da por razón que:

"In hoc merito concurrunt conditiones omnes ad meritum de condigno necessariae. Nam ex parte operum, cum libera, bona et supernaturalia seu *ex gratia* [actuali] esse supponantur, est maxima proportio et aequalitas. Et ex parte personae merentis dignitas personae supponitur, quia est Dei amicus et in gratia [habituali], eademque supponitur ex parte illius cui meretur, quia sibi meretur. Et ex parte Dei intercedit promissio, iuxta verbum Christi, Ioan. 14: '*Si quis diligit me, mandata mea servabit, et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis*'. Circa quae verba dubitat Augustinus, ibi, Tract. 74, quomodo promittat Christus Spiritum Sanctum servanti mandata et diligenti, cum non possit sine Spiritu Sancto diligere; et respondet: 'Restat ut intelligamus Spiritum Sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat'. Nihil ergo ibi deest ad perfectum meritum de condigno" (62).

Por fin, la gracia actual mayor es raíz de mayor mérito (63).

Mérito de la primera gloria. Podríamos llamar no ya aplicación, sino exaltación del principio, la cuestión de la primera gloria y la gracia actual. Suárez lo mismo que otros, llevan el rigor de ser la gracia actual raíz del mérito de condigno a una proposición bastante sorprendente. Que el último acto dispositivo a la justificación, si bien no puede merecer de condigno la primera gracia habitual, puede sin embargo merecer la *primera gloria*:

"Ratio autem assertionis est, quia non est de ratione operis meritorii de condigno ut ad illud antecedat gratia habitualis tempore vel natura in genere causae efficientis. Quia sufficiens principium efficiens talis operis potest esse *motio divina* [gratia actualis], quae quidem cum sit ab ipso Spiritu Sancto movente, licet nondum inhabitante, ex parte principii efficientis est

(60) *Ib.* c. 10, n. 14; cf. l. 2, c. 16.
(61) *De Gratia*, l. 12, c. 10, n. 15.
(62) *Ib.* c. 25, n. 4.
(63) Cf. *De Deo*, l. 2, c. 20, n. 17.

sufficiens ad meritum, si aliunde ceterae conditiones concurrant. Sed in eo actu concurrunt ceterae conditiones; nam in eodem instanti est actus hominis iusti et est formatus per gratiam sanctificantem; de ceteris autem est res clara. Ergo nihil ibi deest" (64).

Es verdaderamente ingeniosa la *explicación* de semejante teoría, que al mismo tiempo nos manifiesta de raíz la causalidad que Suárez atribuye a la gracia santificante en la cuestión del mérito.

Tres—dice, en síntesis—son las razones por las que se puede imaginar necesaria la gracia santificante para el mérito. *Una* como principio elicitivo del acto, y de este modo no es absolutamente necesaria, puesto que "illa efficiencia cum aequali bonitate et sanctitate actus *potest per auxilium* [*actuale*] *suppleri*". *Otra* como elemento dignificador del alma en el orden moral y como elemento previo, de suerte que pueda decirse que la obra procede de un justo. Y en este sentido, si bien conveniente, "non est conditio simpliciter necessaria quoad illam antecessionem, quia actus non habet principalem suum valorem a persona proxime operante, sed a Spiritu Sancto novente per auxilium [actuale] et dante actui bonitatem illius valoris et meriti capacem". La *tercera* como algo que elimina el obstáculo del pecado y constituye a la persona capaz de justicia ante Dios de suerte que pueda hacérsele acreedor suyo. Y este es el único título por el que la gracia santificante es simplemente necesaria para el mérito de condigno. Y puesto que tal presencia de la gracia santificante tiene lugar en el mismo instante de la contrición perfecta, por eso este acto es meritorio de la primera gloria, aunque no preceda la gracia habitual como principio físico ni como dignificativo moral, sino sencillamente como algo que constituye al hombre en estado remunerable:

"Cum ergo ita adsit contritioni in primo eius instanti, et *ex parte principii suppleatur per auxilium* [actuale] quidquid necessarium est ad tale meritum, nihil deesse credendum est contritioni sic formatae, quominus primae gloriae de condigno meritoria sit" (65).

---

(64) *De Gratia*, l. 12, c. 28, n. 26.

(65) *Ib.* n. 26. He aquí sus palabras: "Gratia habitualis, ut sanctificans personam merentem, *tribus* modis potest cogitari ut conditio necessaria ad meritum de condigno. *Primo*, ut principium *physice* eliciens actum meritorium; et hoc titulo, sine dubio, non est necessaria...; quod illa efficientia cum aequali bonitate et sanctitate actus potest per auxilium suppleri. Unde multi putant gratiam habitualem, quae est in essentia animae,

Hasta tal punto eleva Suárez el valor del principio gracia-actual, que le juzga más necesario todavía para el mérito de condigno que la misma gracia santificante. Pues aun sin influjo físico ni moral de ésta, por solo el influjo de la gracia de auxilio en sujeto capaz—no sometido a la culpa—admite un posible mérito de vida eterna. No todos sin embargo se hacen solidarios de semejante doctrina.

Por último, al tratar de la inseparabilidad, en el mérito de condigno, del premio esencial y accidental, dice:

"Diximus omnem actum moraliter bonum et supernaturalem vel supernaturaliter *ex vera gratia* [actuali] factum, esse meritorium de condigno... Nullum autem est meritum supernaturalis praemii [etiam accidentalis] nisi per gratiam saltem auxiliantem" (66).

3. *Dignificación sobrenatural del objeto formal*

Suárez no se contenta para el mérito de condigno con la *dignificación moral del acto,* mediante la sobrenaturalización física de la *persona* por la gracia santificante; ni con la *dignificación física del acto,* por el principio elicitivo sobrenatural, virtud infusa y gracia actual; sino que además requiere sobrenaturalidad en el *objeto formal del acto,* esto es, que la facultad elevada tienda mediante el acto a su objeto de tal forma y bajo tal aspecto, que sea inaccesible a las fuerzas puramente naturales. Y podemos añadir que precisamente la raíz de la necesidad de la gracia elevante es haber de tender la facultad a un objeto formal de orden sobrenatural. Y este objeto ha de ir envuelto en la luz de la revelación y la fe, que a su vez es inaccesible al hombre con asentimiento perfecto y bajo el propio objeto formal de esta virtud, meramente por las fuerzas naturales.

---

nullam efficientiam physicam habere in actus meritorios, et nihilominus esse necessariam ad meritum... *Secundo* potest gratia concurrere ut dignificans moraliter *personam* operantem antecedenter ad opus ipsum, ita ut ipsum opus in primo signo naturae in quo fit, intelligatur prodire a persona sancta et digna. Et hoc modo potest quidem gratia conducere ad meritum vel ad maiorem valorem et aestimationem eius, non tamen est conditio simpliciter necessaria quoad illam antecessionem; quia actus non habet principalem suum valorem a persona proxime operante, sed a Spiritu Sancto movente per auxilium et dante actui bonitatem illius valoris et meriti capacem. *Tertio*, requiritur gratia ut *tollens obstaculum peccati* et constituens personam capacem iustitiae apud Deum, ita ut illum sibi obligare et debitorem suum efficere valeat. Et hoc titulo est gratia simpliciter necessaria ad meritum de condigno" (*Ib.* c. 28, n. 26).

(66) *Ib.* c. 29, n. 10.

Lástima que *Suárez*—a diferencia de lo que con buen acuerdo hacen algunos modernos—[67] *no distingue entre objeto formal y motivo especificante* del acto. Y es cosa de todo punto necesaria saber apreciar el distinto valor del objeto formal, que siempre es motivo, pero inherente al objeto; y del motivo en general del acto, que puede serlo externo al mismo objeto. Según eso, por ej., en la *fe*, objeto formal sería la *verdad revelada* o creíble, y motivo especificativo (aquí en algún sentido externo) la infinita *autoridad de Dios* in dicendo. Decimos motivo especificativo, porque lo es en cuanto a la diversa tendencia de la facultad a su objeto (y así se distingue el acto-fe del acto-esperanza, caridad, etc.) pero no en cuanto a la perfección entitativa del acto, ya sea de fe, de esperanza, de caridad, etc.; en cuanto sea de orden natural o sobrenatural. Actualmente se tiende a ver en el principio elicitivo el elemento especificativo de la perfección ontológica del acto, y no en el objeto formal, tal como lo entendían los antiguos. Nos han parecido necesarias estas observaciones para entender a Suárez; pues él no distingue entre motivo especificativo y objeto formal, y juzga que el principio determinante de la perfección del acto (natural o sobrenatural) es el mismo objeto formal.

Por esto el *proceso discursivo de Suárez* en el acto meritorio es el siguiente. No hay acto meritorio sin ser sobrenatural; no hay acto sobrenatural sin objeto formal sobrenatural; no se puede tender a un objeto formal sobrenatural sino en virtud de un principio o fuerzas sobrenaturales.

Ulteriormente, los actos de virtudes infusas llevan *embebido* en sí mismas el *objeto formal sobrenatural,* al ser reguladas por la fe; por eso no necesitan una motivación distinta de la que en sí mismas contienen. En cambio, los actos de virtudes adquiridas o naturales, puesto que sólo tienden en virtud propia a objetos formales naturales, para que lleguen a ser actos meritorios deben recibir *exteriormente* una motivación sobrenatural, que en último término se reduce al imperio de una virtud sobrenatural que moralmente (extrínsecamente) dignifique la virtud y objeto formal sobrenatural. Esta motivación, en lenguaje de Suárez, consiste en un principio de fe por lo que toca al entendimiento, y en un impulso de la voluntad fundado en dicho motivo. Como, según él, el acto de fe es inaccesible en toda hipótesis a las fuerzas naturales,

(67) Lennerz, *De Virtutibus infusis*[4], 175-187.

por contener en sí un objeto formal sobrenatural, todos los actos que se realizan bajo el prisma de la fe son en sí mismos ya sobrenaturales.

Procuraré confirmar con documentos estas afirmaciones. Ante todo trataremos en general de las virtudes adquiridas, luego detalladamente de las teologales y por último de las virtudes morales infusas.

a) Virtudes adquiridas

Necesitan una sobrenaturalización en virtud de un motivo o fin sobrenatural emanado de la fe:

"Dico secundo: ut huiusmodi actus [virtutum acquisitarum] morales sint meritorii, non satis est quod fiant ab homine grato [in statu iustiae], si non fiant ex aliquo motivo et imperio supernaturali. Probatur: quia si aliter fiat tale opus, sc. ex pura ratione et honestate naturali, sine actuali influxu gratiae fieri potest. Ergo id non satis est ut sit meritorius de condigno. Probatur consequentia; quia ostensum iam est nullum actum meritorium fieri posse sine actuali influxu gratiae" (68).

Contenido de esta sobrenaturalización. Comprende dos elementos: uno intelectivo, y otro volitivo; y ambos deben ser de orden sobrenatural para que el mérito guarde proporción con el premio, sin lo cual sería imposible: "Unde D. Thomas in 2, dist. 27, q. 1, a. 3, recte dixit meritum et praemium hanc proportionem servare debere, ut saltem sint eiusdem ordinis, ita ut si praemium excedit facultatem naturae, ita etiam et meritum" (69).

Elemento intelectivo. Fe y fe actuante:

"De ratione operis meritorii est ut sit *ex fide*... Videtur [hoc] sufficienter probari ex illo ad Gal. 5: 'In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per caritatem operatur'. Sicut enim ex eo quod Apostolus dicit 1 Cor. 13, loquens de quocumque opere virtutis: 'Si caritatem non habeam, nihil mihi prodest' recte colligimus nullum opus, quantumvis aliunde bonum, sine caritate factum, esse meritorium de condigno; ita quia Paulus dicit 'in Christo nihil valere nisi quod fides operatur'

---

(68) *De Gratia*, l. 12, c. 10, n. 15; cf. l. 2, c. 16 sobre la sobrenaturalidad de los actos de las virtudes morales, y además l. 6, c. 9, n. 8.
(69) *De Gratia*, l. 12, c. 10, n. 19.

recte colligimus omne opus virtutis non factum ex fide non esse meritorium de condigno apud Deum. Immo inde etiam colligimus non satis esse habere fidem, etiam vivam, nisi fides ipsa operetur; nam Paulus de fide operante aperte loquitur... Et ratio sufficiens est, quia sine fide impossibile est placere Deo; quod non solum de persona, sed etiam de singulis actibus eius, proportione servata, Sancti intelligunt" (70).

Elemento volitivo. Impulso consiguiente a esa fe:

"Dico ergo tertio actum virtutis acquisitae debere fieri *propter aliquem supernaturalem finem,* seu ex motivo aliquo supernaturali, ut possit esse meritorius de condigno... [Hoc] sufficienter sequi videtur ex praecedenti. Tum quia si actus virtutis acquisitae et consequenter bonus ex solo motivo naturali non sufficit ad meritum, profecto necessarium erit ut bonitas superioris ordinis illi addatur; haec autem addi non potest sine aliquo superiori motivo. Tum etiam quia si ex parte intellectus est necessaria fides ad meritum, ut probatum est, etiam ex parte voluntatis necessaria erit aliqua supernaturalis intentio; nam istae potentiae cum proportione elevantur ad operandum vel merendam iustitiam; neque alia ratione requiritur fides ad operationem meritoriam voluntatis, nisi ut *proponat ei obiectum aliquo modo supernaturali* et modo consentaneo ad supernaturaliter operandum... Est autem ratio generalis supra tacta; quia in actu mere naturali non est proportio ad supernaturalem finem; et ideo necesse est ut ad illum ordinem elevetur, quod sine aliquo fine aut motivo supernaturali fieri non potest" (71).

Esto por lo que toca a las virtudes *adquiridas* (72). Pero ¿y las *infusas,* teologales y morales? ¿Requieren sobrenaturalización por el objeto formal sobrenatural? Suárez no vacila en la respuesta. Con la única diferencia que las adquiridas reciben *ab extrinseco* dicha sobrenaturalización y las infusas la llevan *ab intrinseco* englobada en su misma esencia: la fe, en un sentido estrictísimo; las demas teologales y las morales infusas, en cuanto que se basan en la fe. Y así todas ellas tienen un objeto formal sobrenatural.

---

(70) *Ib.* n. 16-18. El argumento es general: "Certum est omne meritum de condigno apud Deum fundari in aliqua *cognitione supernaturali*" (*De Incarn.,* disp. 11, s. 2, c. 8; cf. *De Gratia,* l. 12, c. 33, n. 10).

(71) *Ib.* c. 10, n. 19. Precisamente porque el acto meritorio debe ser sobrenatural, se requiere un motivo de fe y por tanto el auxilio de la gracia actual. Cf. *De Gratia,* l. 12, c. 7-10.

(72) *Ib.* c. 10, n. 26.

b) Virtudes infusas teologales

Virtud de la fe.

Para Suárez es evidente que la fe incluye en su mismo motivo formal un objeto formal sobrenatural o inaccesible a las fuerzas naturales. De suerte que es esencialmente distinto el objeto formal de una fe natural (cuya posibilidad no niega) del objeto formal de la fe teológica basada en la revelación de Dios.

"[Iudico] ita esse distinguendam fidem acquisitam circa mysteria fidei, a fide infusa, ut numquam possit intellectus suis viribus vel actu naturali attingere veritatem revelatam, vel illi assentiri *sub eadem omnino ratione sub qua illam attingit fides infusa*" (73).

Para explicarlo distingue *dos* modos posibles de asentir a lo revelado. *Uno* que entraña el propio y característico "*analysis fidei*" del autor, de suerte que tanto el motivo de la fe (la autoridad de Dios in dicendo) como el hecho de la revelación y la cosa revelada *se crean* al mismo tiempo con fe estricta; esto es, que "solum testimonium et auctoritas Dei sit tota ratio credendi et res dictas et quidquid ad illas credendas simul credere seu cognoscere necesse est; nimirum, Deum eas dixisse, et in iis quae dicit nec falli nec fallere posse; ita ut totum hoc eadem fide teneatur". Lo cual, según él, constituye el *modo peculiar de tender a lo revelado de forma sobrenatural,* esencialmente exigente el auxilio de la gracia. En otras palabras tal modo de tender a lo revelado es el "obiectum formale fidei infusae" y por consiguiente inaccesible al entendimiento "per vires et actus naturales". Hay *otro* modo de tender a la verdad revelada, sin creer con verdadera fe (appretiative super omnia) el hecho de la revelación y la autoridad de Dios, sino sólo conforme al grado de conocimiento natural de esos objetos: "Potest aliquis credere revelata quia Deus illa revelavit, credendo quod illa revelaverit, non ex ipsa revelatione, sed ex suo arbitrio, suis *coniecturis* vel *humanis testimoniis*".

Y este segundo modo de creer está determinado por el objeto

(73) *De Gratia*, l. 2, c. 11, n. 8.

formal de la fe adquirida: "Posterior vero credendi modus est humanus, et revera in eo non servatur ratio formalis obiecti" (74).

La razón que le mueve a admitir este doble objeto formal en la fe, es que—aparte de la autoridad—sin el primer requisito el entendimiento humano por sus propias fuerzas podría hacer el acto de fe, lo cual le parece absurdo y una herejía contra el Concilio de Orange:

"Si ratio formalis obiecti fidei talis est ut liberum arbitrium suis solis naturalibus viribus possit actum absolutum et efficacem propter illam elicere; ergo tale obiectum seu ratio operandi non est de se supernaturalis, sed potius naturalis; consequens est falsum; ergo" (75).

No se le oculta una *objeción* obvia: No es preciso establecer un objeto formal en sí sobrenatural, sino un objeto tal que sea capaz de terminar un acto bien sobrenatural, bien natural, según sea el principio eliciente—facultad natural o gracia—que especifique la entidad física del acto, haciéndola ya sobrenatural, ya natural. La *respuesta* de Suárez a esta dificultad, larga y complicada y envuelta en mil sutilezas, viene en último término a parar en el argumento aquiles, en el aforismo del Filósofo: "Los actos se especifican por sus objetos formales". Y no repara que tal aforismo puede tener sus límites, so pena de ir contra la evidencia de la razón. Dice así:

"Ultimo argumentari possumus philosophice ex illo principio Aristotelis: '*Habitus ex actibus, et actus ex obiectis speciem sumere*'. Ex quo sic argumentor: Nam eadem potentia circa idem obiectum materiale ex eodem motivo seu obiecto formali non potest habere actus specie distinctos. Ostensum est autem actus supernaturales specie et substantia distingui ab omnibus actibus naturalibus. Ergo non possunt actus naturales versari circa easdem materias ex iisdem motivis quibus specificantur actus supernaturales. Maior probatur ex principio posito, quod actus sumunt speciem ex obiecto, ergo et distinctionem specificam; et non ex obiecto materiali, quia supponimus in illo convenire; ergo ex *formali*" (76).

Por eso Suárez se había preocupado de probar que el hombre no puede asentir naturalmente a los misterios revelados, sin el

(74) *Ib.* n. 9. Sobre su doctrina acerca del objeto formal de la fe y su característico *analysis fidei*, cf. *De Virtutibus Theologicis*, tract. 1, disp. 3-6.
(75) *De Gratia*, l. 2, c. 11, n. 13; cf. c. 8, n. 7 y c. 11, n. 29-30.
(76) *Ib.* c. 11, n. 22-23.

auxilio de la gracia, con asentimiento únicamente basado en el testimonio de Dios y creído con fe estricta [77].

Virtud de la esperanza.

Propuesta la misma cuestión que en la fe, resuelve que hay *dos* posibles actos de esperanza, correspondientes a dos objetos formales esencialmente diversos. Uno natural y otro sobrenatural. Y precisamente porque el objeto formal de la esperanza que nos presentan las fuentes de la revelación es inaccesible a las fuerzas meramente humanas. De suerte que el *acto de esperanza verdaderamente cristiana*, no sólo se funda en el conocimiento de fe de los bienes celestiales prometidos por Dios, sino en que tiende a ellos *por un motivo propio y peculiar,* incomunicable a un acto de esperanza natural:

"Ut voluntas erigatur ad sperandum solum in Dei verbo, promissione, potestate ac voluntate nixa, indiget speciali auxilio et elevatione Dei. Sicut ergo fides supernaturalis est quia soli Deo adhibetur, ita spes excedit vires naturales quia in Deo supernaturaliter promittente fundatur" [78].

"In obiecto quod per fidem sperandum proponitur, non solum cognitionem seu applicationem obiecti, sed etiam *obiectum ipsum esse supernaturale,* tam quoad fundamentum spei, quam quoad bonum speratum" [79].

De aquí deduce que puede darse acto de *esperanza natural* en dos casos: si dicho acto se funda en una *fe adquirida;* y si aunque se funde en verdadera fe infusa *tiende a su objeto de un modo natural* o no tiene el mismo objeto formal sobrenatural de la esperanza cristiana:

"Unde constat non solum posse concipi spem aliquam supposita fide infusa promissionum, sed etiam supposita fide acquisita; hanc enim solum habent haeretici" [80].

Por tanto concluye:

"Addendum est hanc spem acquisitam, sicut specie et substantia longe diversa est ab spe infusa, ita etiam *obiecto et motivo,* modo ac perfectione sperandi... Nam imprimis etiamsi bonum speratum in se supernaturale sit,

---

(77) *Ib.* c. 10-11.
(78) *Ib.* c. 12, n. 13.
(79) *Ib.* n. 12.
(80) *Ib.* n. 14.

spes acquisita non tendit in illud *ut supernaturale* est, sed solum sub generali ratione commodi et convenientis naturae... Deinde, licet illud bonum speretur a Deo, non tamen ut ab auctore gratiae vel supernaturali, nec firmiter innitendo promissioni eius sicut oportet... Qui autem fide humana credit Deum praemium supernaturale pro meritis, et auxilia ad bene oprandum, et gratiam ad remissionem peccatorum obtinendam, promississe; quamvis possit haec sperare humana et acquisita spe; nihilominus, sicut non amat illa bona *ut supernaturalia* sunt, ita nec tendit ad illa *ut supernaturaliter possibilia*, sed ut possibilia simpliciter et confuse, quasi praescindendo a modo quo sunt possibilia; quia vires naturae non ultra extenduntur. Immo licet quis per fidem infusam credat obiectum sperandum esse possibile per virtutem divinam superantem ordinem naturae; nihilominus, si solo *naturali affectu* voluntas in illud obiectum sic propositum feratur, non nititur in Deo ut auctore supernaturali, sed tantum ut est causa a qua habet tale obiectum ut sit possibile, et similiter non fundatur in promissione eius ut movere potest ex sola Dei auctoritate ad fidendum in illa, sed quatenus, adiunctis humanis coniecturis, constituit illud obiectum in ratione futuri, vel absolute, vel sub conditione aliqua" [81].

Virtud de la caridad.

Ante todo, después de algunas *cuestiones afines* [82] propone el principio de la imposibilidad de una caridad para con Dios sin el auxilio de la gracia. No distingue si se trata de caridad justificante y meritoria, o de caridad absolutamente posible, aun sin esos efectos:

"Veritas catholica imprimis est, non posse hominem lapsum diligere super omnia Deum auctorem gratiae et salutis, amore amicitiae et propter se ipsum, sine supernaturali *auxilio gratiae*" [83].

¿Cuál es la raíz de esta imposibilidad? Suárez responde que la sobrenaturalidad *entitativa* del acto, no un accidental o transitorio estado de debilidad de las fuerzas humanas. Perfectamente:

(81) *Ib.* n. 15-16; cf. c. 13, n. 14. El objeto formal es, según él, la raíz de la sobrenaturalidad del acto. Tratando del acto de amor de concupiscencia para con Dios, dice: "Hic amor est sufficiens principium meriti, vel de condigno si sit in persona grata, vel saltem de congruo si sit in peccatore; ergo signum est *obiectum et motivum* illius actus esse *supernaturale*, ac *subinde* actum ipsum esse infusum et supernaturalis ordinis" (*De Gratia*, l. 2, c. 13, n. 14).
(82) *De Gratia*, l. 1, c. 30-33.
(83) *De Gratia*, l. 2, c. 14, n. 2.

"Ut ergo propriam rationem et radicem huius necessitatis explicemus, inquirendum superest de hoc actu, an gratia necessaria, sit ad illum necessaria *ob substantiam eius*, vel ratione alicuius modi supernaturalis, et consequenter an sit per se necessaria ob naturam talis actus, vel quasi per accidens ob talem statum vel conditionem personae operantis" (84).

Naturalmente Suárez responde que por la substancia del acto. Y ¿porqué es entitativamente sobrenatural este acto? ¿Por ser una caridad justificante en el pecador y meritoria en el justo, o porque entraña *objeto formal sobrenatural?* Suárez se adhiere a esta segunda razón:

"Ultimo addenda est ratio a priori, quae sumenda est, ut dixi, *ex motivo et obiecto formali diligendi*, simulque solvenda est praecipua difficultas propter quam hoc dubium motum est. Quae consistit in distinguendis motivis amoris naturalis et supernaturalis Dei propter se ipsum et ex sola amicitia seu benevolentia Dei. Quod multi tam difficile aut impossibile reputant, ut propterea quidam eorum negent dari aliquam naturalem dilectionem Dei ex pura benevolentia. Alii vero concedentes illam, negant posse distingui specie ab amore caritatis. Alii denique distinctionem admittentes, *negant illam sumendam esse ex obiectis seu motivis diligendi, sed ex principiis, vel ex sola entitatum varia perfectione*... Alii ergo, ut hanc distinctionem ex obiectis assignent, dicunt amorem naturalem tendere in Deum ut cognitum per rationem naturalem, caritatem vero tendere in ipsum ut cognitum per fidem. Haec autem differentia per se sola non sufficit, nisi aliquid addatur ex parte obiecti..., vel rationis formalis diligendi illud... Addunt ergo alii... ideo dilectionem quae sequitur fidem et quae habetur ex cognitione naturali esse diversas, quia haec tendit in Deum ut unum, illa vero ut trinum et unum... Sed nihilominus non potest esse haec propria et adaequata ratio distinguendi hos amores... Immo nec sufficiens videtur... Dicitur ergo aliter: per fidem cognosci Deum ut *maiorem benefactorem* nostrum quam per solam rationem naturalem; quia per fidem plura beneficia cognoscimus nobis a Deo provenire quam per lumen naturale, et inde diversum amorem erga Deum oriri. Neque multum ab hac ratione discrepat communis modus distinguendi Deum ut finem naturalem vel supernaturalem, seu ut auctorem naturae vel gratiae, et quod sub his rationibus diligatur amore naturali vel infuso; quia ex illis rationibus sufficienter distinguuntur specie; quia licet bonitas Dei in se sit eadem, apprehenditur *sub diversis titulis seu gradibus bonitatis et sub communicationibus diversarum rationum quas nobiscum*

(84) *Ib.* n. 5.

habet in bonis suis; quae communicationes solent esse sufficientes ad distinguendas amicitias".

Para detallar más el contenido del objeto formal de la caridad, lo presenta como la bondad de Dios en cuanto sobrenaturalmente comunicable al hombre:

"Sensus [illius obiecti formalis] est, *bonitatem Dei spectatam ut supernaturaliter communicabilem hominibus* per gratiam et gloriam, *sub quadam excellentiori ratione bonitatis* apprehendi, quae ad amorem sui et propter se ac super omnia movet, *qui amor inde habet speciem excellentioris, ordinis ac vires naturae superantis*... Quod etiam potest in hunc modum explicari...: nam bonitas Dei praecise spectata ut auctoris naturae habet cum natura vinculum quoddam naturale et quasi necessariam connexionem ratione essentialis dependentiae quam habet natura a Deo auctore suo, tum in ratione principii, tum in ratione ultimi finis proportionati naturae. Et ideo bonitas Dei sic considerata, licet alioquin in se sit infinita et longe altioris ordinis ab omni creata natura, nihilominus in ratione obiecti est naturalis ratio amandi, et Deus ipse est obiectum naturale, quia naturali impetu tendit voluntas in Deum sic spectatum. At vero eadem Dei bonitas, spectata *ut communicabilis per gratiam*, et Deus ipse *ut auctor gratiae* et supernaturalium donorum, non habet naturale vinculum cum rationali natura. Quia natura ut sit et omnem naturalem perfectionem habeat, non pendet a Deo ut auctore gratiae... Et hinc fit ut natura non feratur naturali pondere in Deum sub illa altiori ratione cogitatum, ac proinde non diligat illum amore altiori, sed naturali" (85).

Suárez no retrocedee. La tenacidad con que defiende la teoría del objeto formal sobrenatural le lleva hasta el extremo. Afirma que la bondad de Dios *excellentior* (en cuanto sobrenaturalmente comunicable) vista a través de la fe, de tal suerte constituye el objeto formal y exclusivo de la verdadera caridad, para la que esencialmente se requiere el auxilio de la gracia, que aunque por imposible el mismo bienaventurado viese la bondad *excellentior* de Dios, si Dios le negase el concurso sobrenatural, sólo resultaría con las fuerzas naturales un acto de amor natural, pero no por el motivo formal de la bondad de Dios tal y como se le está manifestando (!):

"Ad tertiam probationem, ex ficto illo casu de vidente Deum et non habente supernaturale auxilium ad amandum, habente tamen paratum generalem concursum, respondeo in eo casu hominem illum dilecturum esse Deum

(85) *Ib.* n. 10-19.

super omnia, non tamen amore caritatis, sed naturali... Quia, licet sic intuens Deum, in illo videat excellentiam illius bonitatis ut tribus Personis communicatam, vel fortasse etiam ut communicabilem hominibus per gratiam altioribus modis quam per naturam; nihilominus *non diliget eum in illo casu sub illa excellenti ratione,* sed tantum modo suae naturae accommodato, et ipsammet excellentiam illius bonitatis quasi naturaliter amaret, quatenus est unum cum ipso Deo, a quo natura hominis essentialiter pendet".

"Solum amaret Deum *ut bonum quoddam connaturale sibi,* a quo sc. sua natura essentialiter manat et pendet" (86).

Y no sólo del amor de caridad perfecta, del amor justificante, admite semejante teoría. Suárez la extiende aun al *amor inicial de Dios,* al amor de benevolencia, pero que no llega a amar a Dios sobre todas las cosas, con tal que se ame a la Divina Bondad por sí misma. La razón es que aunque el tal acto sólo sea una incoación de la justificación, o un acto imperfecto de un justo, tiene sin embargo por objeto formal la bondad de Dios sobrenatural, y por consiguiente es acto sobrenatural y a su vez esencialmente producido por la gracia:

"Ratio denique est, quia talis actus est *ex motivo supernaturali,* et hoc satis est ut sit supernaturalis, etiamsi in illo ordine maximam perfectionem non habeat... Atque hinc colligitur ad quemcumque actum huius amoris, licet imperfectum, esse necessarium gratiae auxilium, non solum per accidens..., sed per se, propter entitatem actus" (87).

c) Virtudes infusas morales

La misma doctrina aplica a las *virtudes morales* y a sus actos. Unas son *naturales,* por su objeto formal natural; y otras *sobrenaturales,* porque así lo es su objeto formal. De las naturales ya hemos hablado antes. Veamos ahora lo relativo a las *infusas morales.* Después de probar su aserto detalladamente en las virtudes, distinguiéndolas en virtudes que se refieren a Dios al menos

(86) *Ib.* n. 23. Suárez no desconoce la opinión contraria: "Alii vero... putant actum naturalem et supernaturalem posse esse in substantia sua specie diversos, etiamsi idem habeant obiectum formale, prout ex motivo amandi sumitur, quia possunt differre ex modo tendendi seu *ex principiis proximis* a quibus procedunt" (*De Gratia,* l. 1, c. 30, n. 17).

(87) *De Gratia,* l. 2, c. 15, n. 6-7.

como a objeto *cui* y en virtudes que "circa materias creatas versantur", termina con un argumento general:

"Tertio, hoc magis declarabitur et confirmabitur ratione universali et a priori. Quia actus virtutum moralium non distinguuntur ex solis materiis, sed proprie et formaliter *ex motivis* et rationibus operandi circa talem materiam. Sed in his materiis dantur motiva sufficientia ad distinguendos actus supernaturales a naturalibus etiam secundum species et substantias eorum. Ergo dari possunt tales actus moralium virtutum qui *ex obiecto supernaturales* sint. Maior propositio constat... ex generali ratione obiecti specificantis actum, quod non debet esse tantum materiale... Probatur ergo et explicatur minor propositio; nimirum, in materiis moralibus posse inveniri motivum ordinis supernaturalis sufficiens ad distinguendum supernaturalem actum a naturali. Quia honestas obiectiva in materiis moralibus sumitur ex conformitate ad regulam rectae rationis, vel, ut alii loquuntur, ex conformitate ad ipsam naturam rationalem ut rationalis est... Natura autem rationalis spectari potest et secundum se et nude sumpta, vel ut elevata per gratiam. Ergo in his eisdem materiis moralibus *duplex conformitas* intelligi potest et debet et similiter duplex regula. Una est conformitas *ad naturam rationalem secundum se,* quae per puram rationem naturalem regulatur. Alia est conformitas *ad naturam gratiae,* quae regulatur per lumen divinum et supernaturalem rationem. Ergo ex his resultant duae honestates diversarum rationum quae possunt esse motiva operandi actus specie diversos".

De suerte que las virtudes adquiridas morales tienen por objeto formal la conformidad de las acciones con la naturaleza humana tal y cual la contempla la pura razón; y la honestidad de las acciones conformadas a la naturaleza humana contemplada a través de la revelación constituye el objeto formal de las virtudes morales sobrenaturales. Aún se explaya Suárez en la *explicación* de este principio:

"Potestque haec ratio amplius declarari et confirmari. Quia velle aliquid quia est conforme naturae sensitivae ut sic, vel quia est conforme naturae rationali, efficiunt actus diversarum rationum. Ergo multo magis id efficiet *conformitas ad naturam rationalem ut sic*, vel *ad gratiam ut talis est,* seu ad divinam et supernaturalem rationem. *Ergo differunt tales actus quia unus est naturalis et alius supernaturalis.* Consequentia prima clara videtur ex paritate rationis, et quia magis distat esse gratiae ab esse naturali rationali, quam esse rationale a sensitivo. Altera vero consequentia, quae in principali ratione etiam facta est, probatur: quia actus ex suo termino speciem sumit; terminus autem ille supernaturalis est, unde non nisi per supernaturalem

rationem cognosci, nedum regulari, potest. Ergo etiam motiva talium actuum supernaturalia sunt. Ergo et actus ipsi, iuxta doctrinam capite sexto datam" (88).

Consecuencia de esta doctrina es la absoluta necesidad del auxilio de la gracia para semejantes actos, por razón de la sobrenaturalidad del objeto:

"Atque hinc ulterius colligitur, ad hos actus morales superioris ordinis necessariam esse gratiam, non ex accidenti, sed ex natura illorum, requirique ad omnes et singulos, et non solum in statu naturae lapsae, sed etiam integrae. Hoc manifestum est ex dictis de actibus theologicis. Nam est eadem ratio: quia *gratia* non est *necessaria* propter solam speciem vel nobilitatem actus theologici, sed *simpliciter* propter genus actus supernaturalis quoad substantiam, ut nomen ipsum prae se fert; superat enim ex vi suae entitatis vires naturae... Et iuxta hunc modum distinguendi hos actus infusos ab acquisitis et obiectis eorum, processit manifeste Divus Thomas 1-2, q. 63, a. 4, et dicta q. 1 de Virtut. a. 10, praesertim ad 8" (89).

4. *Apéndice: El objeto formal y el imperio de la caridad*

Suárez entiende, como se ha podido apreciar por los testimonios aducidos, la palabra *objeto formal* en un sentido muy amplio. Repetidas veces la presenta como sinónima de *motivo, imperio, fin* y términos semejantes.

Según esto, toda la doctrina hasta aquí expuesta podría concretarse en este *principio*: Para todo mérito de condigno se requiere un acto entitativamente sobrenatural y por consiguiente en función de dos elementos sobrenaturales: el principio elicitivo o la gracia actual, y el fin o motivo o imperio u objeto formal sobrenatural, específicamente distinto de todos los objetos naturales.

Queda, pues, por declarar la *naturaleza de este objeto formal sobrenatural en sus relaciones más íntimas con el mérito.* Pues podría preguntarse. Si bien es verdad que toda virtud sobrenaral y toda virtud natural sobrenaturalizada (conforme a lo antes descrito) tiene ya un objeto formal sobrenatural; pero ¿basta ese objeto *propio* e *inmediato* o *moralmente apropiado,* como en las virtudes adquiridas, para que la obra sea meritoria; o es preciso

(88) *Ib.* c. 16, n. 9-11.
(89) *Ib.* n. 12.

que tenga mediata o inmediatamente el *objeto formal de la caridad?* O en otras palabras. ¿Son en sentido estricto meritorios sólo los actos *elícitos* de caridad (objeto formal inmediato de caridad)? ¿O también los actos *imperados* de caridad, aunque formalmente sean de otras virtudes (objeto formal mediato de caridad)? ¿O *ni siquiera se necesita el imperio de la caridad para el mérito,* con tal que los actos sean sobrenaturales?

La razón del problema es que siendo la caridad la reina de las virtudes, la que propiamente las dirige al último fin sobrenatural, que es su propio y específico fin, parece a primera vista que sin alguna conexión con la caridad no hay acto meritorio posible, y aun quizás que sola ella es la propiamente meritoria, quedando los actos de las otras virtudes relegados a la categoría de actos semejantes a los actos externos, que ni tienen mérito independientemente de los actos internos de la voluntad, ni aumentan por sí mismos el valor meritorio de éstos, ni siquiera tienen formalmente carácter meritorio. ¿Es aceptable esta teoría? No han faltado ilustres teólogos [90] que han creído ver esta doctrina en la enseñanza de Santo Tomás. Se alegan pasajes como los que siguen:

"Utrum gratia sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes?—Respondeo dicendum quod... humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quo homo divinitus ordinatur; secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum sc. homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat voluntarie agens. Et quantum ad utrumque *principalitas meriti* penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita aeterna in Dei fruitione consistit; motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate; et ideo meritum vitae aeternae *primo* pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes *secundario,* secundum quod earum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus; unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, *principaliter* meritum caritati attribuitur.—Ad tertium dicendum quod fidei actus non est meritorius nisi fides per dilectionem operatur...;

---

(90) Muchos tomistas y agustinienses, y además S. Buenaventura y S. Roberto Belarmino.

similiter etiam actus patientae et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex caritate haec operetur" (91).

"Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.—Respondeo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice caritatis et gratiae: et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex maiore caritate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis, quae quidem est duplex, sc. absoluta et proportionalis. Vidua enim quae misit duo aera minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta quam illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabat: utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato" (92).

Sin embargo la *controversia* que existe aun entre católicos en algunos matices de esta cuestión, muestra que no se trata de una doctrina ya definitiva. Podemos distinguir los actos elícitos y los actos imperados de caridad.

a) Actos elícitos de caridad

Ante todo, ningún católico admite que sólo los actos elícitos de caridad sean meritorios. Aparte de otras razones, *esta doctrina está proscrita por la Iglesia*, como puede deducirse de las proposiciones condenadas de Pascasio Quesnell por *Clemente XI* en la Constitución dogmática "*Unigenitus*" de 8 de Septiembre de 1713. He aquí algunas de ellas:

"54. Sola caritas est quae Deo loquitur; eam solam Deus audit.

"55. Deus non coronat nisi caritatem; qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit.

"56. Deus non remunerat nisi caritatem; quoniam caritas sola Deum honorat" (93).

Respecto de este punto, he aquí la posición de *Suárez*. Se pre-

(91) *S. Th.* 1-2, q. 114, a. 4, c. et ad 3.
(92) *S. Th.* 1, q. 95, a. 4.
(93) *Dz.* 1404-1406.

gunta si sólo el acto de caridad es meritorio de condigno respecto del aumento de gracia y de gloria esencial:

"Praesens quaestio est... an solus actus elicitus a caritate sit meritorius... de condigno praemii substantialis, i. e., gratiae sanctificantis et visionis Dei... Nam meritum accidentalis praemii parvi momenti aut considerationis esset, nisi esset annexum substantiali praemio quod supponeret. In hac ergo quaestione est prima opinio affirmans solos actus elicitos a caritate esse meritorios de condigno praemii substantialis; actus vero aliarum virtutum, licet a caritate imperentur, non addere illis meritum praemii substantialis, sed accidentalis tantum".

La respuesta de *Suárez* es la negativa:

"Nihilominus opinionem hanc *nullo modo probandam aut tolerandam* censeo, quia parum consentanea videtur Scripturis et communi sensui Ecclesiae, nimiumque coarctat merita Sanctorum praeter Dei magnificentiam et largitatem ac convenientem providentiam. Dico ergo iustos non solum mereri praemium substantiale, suis operibus promissum, per actus elicitos a caritate, sed etiam per actus aliarum virtutum" (94).

Se basa en las *razones* comúnmente aducidas por los católicos.

b) El imperio de la caridad

En segundo lugar es *discutida* la posición menos radical, de la necesidad del imperio de la caridad para la meritoriedad de los actos de las demás virtudes. *Suárez* también aquí opta por la negativa. Y para probar su aserto, divide en dos categorías todas las virtudes distintas de la caridad, y conforme a ellas presenta sus argumentos.

1) Virtudes infusas: teologales y morales

Podría imaginarse necesario un imperio o relación de la buena obra al último fin por un acto de caridad, de varias formas, principalmente un *imperio actual o virtual*. Verdad es que los au-

(94) *De Gratia*, l. 12, c. 8, n. 5 y 9; cf. *Opusc. De revivisc. merit.* disp. 2, s. 3, n. 54-55.

tores consideran otras varias relaciones de la caridad [95], pero las únicas que tienen verdadero influjo en el acto bueno son las dos dichas. Podría añadirse la relación *objetiva,* que aunque no influye ni actual ni virtualmente en el acto de la virtud en cuestión, sin embargo connota la posición de un acto de caridad y no retractado. Las demás relaciones, objetiva y connatural, fuera del hábito de caridad, ningún acto de caridad exigen para el mérito en el individuo que ha de merecer.

Esto supuesto, *Suárez,* en el hombre en gracia, no exige *ningún imperio* actual ni virtual de la caridad para que los actos de virtudes infusas sean meritorios. Ellos de por sí ya lo son, y llevan inherente a su naturaleza misma la ordenación al fin último sobrenatural:

"Dico ergo actus virtutum infusarum factos ab homine grato [in statu gratiae [96]] esse meritorios de condigno supernaturalis beatitudinis, *ex vi suae bonitatis* et connaturalis ponderis seu relationis in illum finem [ultimum supernaturalem] absque alia relatione quasi extrinseca quae per actum caritatis praeteritum vel praesentem illis adveniat" [97].

La razón es que estos actos son sobrenaturales, y en cuanto tales proceden de Dios autor sobrenatural, y tienden a Dios fin

---

(95) Las *relaciones* de la caridad las define así Suárez:

"*Prima* [relatio *habitualis*] consistit in sola exsistentia habitus in supposito quando aliud bonum opus operatur.

"*Actualis* consistit in actuali motione quae fit per actum caritatis actu exsistentem et moventem ad actum alterius virtutis, quem in finem suum ordinat.

"*Tertia* seu *virtualis* diversis modis explicatur. Quidam putant sufficere quod actus caritatis praecesserit quo homo se et omnia opera sua refert in finem caritatis, etiamsi multo antea elicitus fuerit, ita ut nec eius memoria tunc occurrat, neque alia virtus movens ad operandum sit ex illo relicta, dummodo actus ille praecedens retractatus non sit, quia hoc satis esse putant ut virtus eius moraliter semper maneat. Alii vero exsistimant... necesarium esse ut praecedens actus, mediante aliquo alio actu qui nunc sit influat aliquo modo in praesentem actum. Et sine dubio ad propriam intentionem virtualem hoc necessarium est...

"[*Obiectiva*] Tamen quia altera relatio per actum universalem omnino praeteritum, aliqualis relatio est, maior quam mere habitualis et minor quam actualis vel virtualis, possumus addere quartum membrum; et ut habeamus terminos quibus sine aequivocatione utamur, vocemus illam relationem obiectivam, quia de illa est specialis controversia.

"[*Connaturalis*] Ac denique addimus quintum membrum relationis, quam vocare etiam solent virtualem, nos autem... innatam vel quasi connaturalem actui vocavimus. Et in praesenti est illa quae non nascitur ex pracedenti, actu sed ex necessaria connexione inter aliquam virtutem cum virtute caritatis, et consistit in naturali inclinatione seu pondere alicuius actus alterius virtutis a caritate, in finem ipsius caritatis. Ad eum modum res naturales dicuntur in suis actionibus intendere assimilationem Dei" (*De Gratia,* l. 12, c. 9, n. 1).

(96) Véase la nota 32; cf. *De Gratia,* l. 6, c. 9, n. 8.

(97) *De Gratia,* l. 12, c. 9, n. 4; cf. c. 12, n. 13-14; c. 29, n. 10.

último sobrenatural, por sí mismos; y por consiguiente es superflua una ordenación extrínseca por la caridad, que ni la naturaleza de las cosas ni la disposición divina exigen en modo alguno:

"Nam isti actus sunt intrinsece boni bonitate supernaturali; sunt enim quoad substantiam supernaturales. Ergo ex intrinseca natura sua habent ut procedant a Deo tanquam a primo agente supernaturali et movente hominem per actuale auxilium gratiae praevenientis...; quae omnia in superioribus ostensa sunt. Ergo nullam aliam relationem requirunt ut sint meritorii de condigno in persona grata" (98).

Para probar estas consecuencias: que por proceder de principio sobrenatural, tienden al fin último sobrenatural; y que no siendo necesaria ninguna ordenación externa en virtud de un acto de caridad, no debe exigirse, procede de este modo:

"*Prima consequentia* probatur. Quia omnia quae procedunt a Deo, ad eumdem redeunt tanquam ad ultimum finem naturali pondere et inclinatione naturae; ergo *quae procedunt a Deo ut auctore supernaturali, ordinantur ad ipsum ut supernaturalem finem intrinseca et naturali ordinatione;* nam ultimus finis semper proportionatur primo principio" (99).

Sigue probando su aserto por *inducción* de varios ejemplos antes demostrados por él y continúa:

"Idemque dicendum est de ipsis virtutibus infusis. Nam licet non omnes inmediate Deum attingant tanquam obiectum, nihilominus *omnes in eum tendunt ut supernaturalem finem.* Nam proportionantur gratiae, a qua suo modo dimanant, et ideo in eumdem finem tendunt, sicut etiam potentiae animae eumdem habent naturalem finem ultimum cum ipsa anima. Immo anima per substantiam suam quasi remote, proxime vero per potentias suas in illum finem tendit. Simili ergo proportione virtutes infusae ad gratiam comparantur respectu supernaturalis finis ultimi. Ergo et actus talium virtutum per se et ex intrinseca ratione sua in eumdem finem referuntur" (100).

La *segunda consecuencia*, o eliminación de toda otra ordenación extrínseca por la caridad como necesaria, la prueba así:

"Altera consequentia principalis rationis probatur, primo, ratione supra tacta. Quia altera relatio sine fundamento postulatur; quia neque *ex divina ordinatione* speciali postulatur, neque *ex natura rei* ostendi potest necessaria".

---

(98) *De Gratia*, l. 12, c. 9, n. 4; cf. l. 6, c. 8, n. 6; De Deo, tract. l. 1.2, c. 8, n. 11.
(99) *De Gratia*, l. 12, c. 9, n. 5.
(100) *Ib.*

No se requiere por *institución positiva de Dios*:

"Quia ex nullo loco Scripturae ostenditur, ut ex solutionibus argumentorum et ex dicendis in capite sequenti manifestum fiet. Secundo probatur ex Concilio Tridentino".

Aduce el texto conocido de la sesión sexta capítulo dieciséis, en que se presenta la imagen bíblica de la Vid de Cristo y los justos que son los sarmientos en orden a producir los frutos; en cuyo lugar el Concilio enumerando cuidadosamente los requisitos para el mérito, excluye todo otro que allí no esté incluído: "*Nihil*... amplius deesse credendum est".

No se requiere por la *naturaleza de las cosas*:

"Probanda vero superest altera pars, nimirum illam relationem non esse ex natura rei necessariam. Quae probatur. Quia nulla ratio afferri potest ob quam duplex relatio eiusdem actus in eumdem finem sit necessaria. Ostendimus autem in his actibus esse *intrinsecam* relationem ad supernaturalem finem. Ergo ex natura rei non est alia necessaria. Dices, illam relationem intrinsecam actui esse naturalem, et ideo non sine causa postulari aliam quae sit moralis per actum moralem operantis. Respondeo, licet illa relatio sit *connaturalis* actui, tamen, quia ipse actus moralis est respectu operantis, ideo etiam illa relatio est *moralis* et libere facta ab operante, non quidem libertate distincta ab illa qua fit actus, sed eadem; nam eo ipso quod libere vult operari actum qui natura sua tendit in Deum supernaturalem finem, vult etiam operari propter illum finem" (101).

La abundancia de Suárez no se agota. No sólo añade varias *confirmaciones* de este mismo argumento, sino que prueba de nuevo su tesis detalladamente por *inducción* especializada de las virtudes; de la *fe* (n. 8), de la *esperanza* (n. 9), de las *virtudes morales* que tienen a Dios por objeto al menos *cui* (n. 10) y por fin de las demás virtudes morales *menos perfectas* (n. 11).

2) *Virtudes adquiridas*

Los actos de estas virtudes, según Suárez, supuesto el estado de gracia y el influjo de la gracia actual, no son meritorios de condigno, si no se sobrenaturalizan además por el objeto, mediante la fe y un motivo sobrenatural; pero este motivo de fe no

(101) *Ib.* n. 6-7; cf. *Opusc. De revivisc. merit.*, disp. 2, s. 1, n. 44-47; *De Religione*, tract. 7, l. 1, c. 3, n. 20.

es preciso pertenezca a la virtud de la caridad, sino que basta el de cualquier virtud sobrenatural. La primera parte de este aserto ya ha quedado consignada en puntos anteriores de este trabajo. Sólo resta por consiguiente la *segunda,* que es la exclusiva:

"Dico ergo tertio, actum virtutis acquisitae debere fieri propter aliquem supernaturalem finem seu ex motivo *aliquo* supernaturali, ut possit esse meritorius de condigno. Quod si homo iustus ita operetur [102], id *satis erit* ut per talem actum de condigno mereatur" [103].

Las pruebas de esta segunda parte del aserto son de varias categorías:

Primero, por argumento negativo de *Escritura*:

"Hinc autem facile probatur altera pars assertionis. Primo, eiusdem Scripturae testimoniis. Quia dum promittunt mercedem sic operantibus, *non requirunt* ad meritum verum et proprium altiorem modum operandi. Unde si iustus sic operetur per virtutes morales sine alio imperio superioris virtutis, praeter quam illius ad quam pertinet finis seu motivum supernaturale propter quod operatur, implet conditionem sub qua promissa est merces; ergo meretur illam, et suo tempore illam consequetur cum Christi promissio non possit deficere".

Segundo, por los argumentos de la *tesis anterior* sobre los actos de virtudes morales infusas, pues se les pueden aplicar perfectamente:

"Nam eaedem [rationes] applicari possunt ad actus virtutum moralium acquisitarum factos ex *aliquo* supernaturali fine; quia eo ipso *virtualiter ordinantur ad finem ultimum supernaturalem,* non quidem relatione virtuali proveniente ex alio priori actu voluntatis elicito, sed relatione inclusa illomet actu respeciente motivum supernaturale. Ergo est in tali actu sufficiens proportio ad meritum, similis illi quae in actu infuso invenitur".

Tercero, por cumplirse todos los *requisitos* para el mérito:

"Tertio probatur assertio. Quia in tali actu inveniuntur omnes conditiones necessariae ad meritum, supposito statu gratiae in persona operante. Et ad hoc possunt iterum ponderari verba Concilii Tridentini in cap. 15, ubi, positis fere his conditionibus ex parte actus, quod sit bonus et ex influxu Christi in membrum sibi coniuctum, sicut vitis in palmitem, addit: '*Nihil*

---

(102) Con gracia actual. *De Gratia,* l. 12, c. 10, n. 1.
(103) *Ib.* n. 19.

amplius illis deesse credendum est, etc.' Ergo ille modus operandi ad proprium meritum talium operum sufficit" [104].

Cuarto, por *exclusión* de la doctrina contraria. Pues o el imperio de la caridad se requiere simplemente para la *sobrenaturalidad* del acto, o por la necesaria *orientación al último fin.* Y ambas hipótesis quedan excluídas.

Exclusión de la *primera*:

"Quia licet iustus non habuerit actum caritatis, potest per fidem cogitare de aliis motivis supernaturalibus, verbi gratia, de redemptione suorum peccatorum, de excellentia praemii, spe illius, et similibus; quae per se sufficiunt movere voluntatem, etiamsi ab altiori motivo bonitatis Dei nunc non excitetur, neque per actum praesentem, neque per virtutem ab eo relictam. Ergo potest voluntas ex illis motivis supernaturalibus imperare sibi actus naturales, quia cogitari possunt media ad illos fines utilia. Ergo non est necessaria alia superior relatio ut illi actus tali modo supernaturali quamvis minus perfecto fiant" [105].

Exclusión de la *segunda*:

"Superest probanda altera pars, sc. non esse necessariam propter meritum. Et imprimis satis constat non esse necessariam propter solam relationem obiectivam, cum illa nihil morale addat actui, qui postea fit sine aliquo influxu illius, ut satis probatum est. Deinde certum iudico non esse necessariam *formalem* relationem, ut ex sententia fere ab omnibus Theologis recepta ostendimus, atque etiam probavimus nulla auctoritate vel probabili ratione id suaderi. Immo incredibile videtur, si quis consideret illum modum operandi non esse communem iustorum, sed magnam perfectionem postulare, ideoque dici posse singulare perfectorum. Cum autem Christus non solum perfectis, sed etiam omnibus mandata servantibus vitam aeeternam promiserit, non est verissimile postulassee ad meritum gloriae singularem modum operandi perfectorum. Denique quod nec *virtualis* etiam relatio necessaria sit, non parum persuadet ratio proxime facta; quia etiam ille modus exercendi alias virtutes est valde perfectus et satis rarus, saltem in frequenti operatione virtutis. Unde neque est praeceptus, neque ulla sufficienti ratione aut auctoritate probatur necessarius ad meritum... Immo si attente ponderentur loca Scripturae... in quibus vita aeterna promittitur bene moraliter operantibus ex motivo aliquo supernaturali, valde probabiliter ex illis colligi-

---

(104) *Ib.* n. 20.
(105) *Ib.* n. 21; cf. *Opusc. De revivisc. merit.* disp. 2, s. 1, n. 47; *De Religione,* tract. 4, l. 1, c. 22, n. 3 (sobre el mérito de la oración).

tur illum modum operandi, et quodcumque ex illis motivis sufficere ad meritum, sive motivum pertineat ad obedientiam fidei, sive ad fiduciam spei, sive ad cultum christianae religionis, sive ad placandum Deum, sive ad specialem affectum Christi, immo et Virginis vel alicuius Sancti, vel alio simili, etiamsi ex altiori motivo vel actu caritatis, neque actu neque virtute, procedat. Cum ergo Scriptura non amplius requirat, et hoc sufficiat ut opus sit proportionatum ad meritum, non est cur Dei liberalitatem et promissiones restringamus, cum magis sit consentaneum Divinae Providentiae ut modo accommodato humanae fragilitati et conditioni haec omnia ordinaverit" [106].

5. *Corolario de la segunda parte*

Como corolario de todo lo dicho hasta ahora en esta segunda parte, podemos presentar la *amplitud del campo de los actos meritorios* en la doctrina de Suárez.

Si no sólo los actos elícitos de caridad, ni sólo los que ella formal o virtualmente impera, sino todos los que son hechos por un motivo sobrenatural pueden ser meritorios, no parece desacertada la conclusión de Suárez: que *todo acto de piedad en el justo es un mérito de condigno de gracia y de gloria*:

"Hinc inferimus *non dari* in homine iusto actum ex vera gratia factum *indifferentem* ad meritum vel carentiam eius, sed *omnem* actum pietatis in homine iusto esse etiam *meritorium* de condigno".

Obstaría para ello o el no haber precedido acto ninguno de caridad, o que fuese tan remoto que ya no quedase rastro de él; y ambas hipótesis no impedirían el mérito, como acaba de probar.

"Hoc aperte sequitur ex doctrina data. Nam si darentur aliqui actus sic indifferentes, maxime illi qui fiunt a iusto vel *antequam* eliciat actum amoris Dei super omnia, vel quando tanto *antea* praecessit, ut nec formaliter virtute in aliud opus influat. Sed ostensum est hoc non impedire meritum talium actuum, sed in eis manere sufficientem proportionem ad meritum. Ergo numquam dari possunt huiusmodi actus indifferentes seu carentes merito in homine iusto" [107].

---

(106) *De Gratia*, l. 12, c. 10, n. 23. Sin embargo es evidente que la relación de la caridad es circunstancia que poderosamente influye en el aumento del valor meritorio de la obra, y puesto que la doctrina de Suárez no es del todo cierta. en la práctica es útil recomendar el imperio de la caridad, para no exponer a los fieles a perder innumerables méritos. Cf. *De Gratia*, l. 12, c. 20, n. 7.

(107) *Ib.* n. 27.

Lo único que podría *objetarse* es que si los actos de virtudes adquiridas, para ser meritorios deben ser sobrenaturalizados por un motivo sobrenatural de virtud infusa, podría decirse que sólo los actos de virtud infusa son meritorios, pues el motivo es lo que distingue a éstas de las que no lo son. A esto responde Suárez que no, porque dicha motivación en los actos naturales es *extrínseca,* y en los actos de virtud infusa es *intrínseca;* y en ambos casos el acto es meritorio y se conserva intacta la distinción entre actos de virtud *adquirida* y actos de virtud *infusa* meritorios:

"Sed obiici potest quia hinc videtur sequi solum tribui meritum actibus virtutum infusarum... Quia actus moralis [virtutis acquisitae] si fiat ex motivo supernaturali, eo ipso est actus virtutis infusae; nam in hoc solum distinguitur ab acquisita... Respondetur... *duobus* modis posse voluntatem operari circa materias moralium virtutum ex motivo supernaturali. *Primo,* ut illud motivum sit proximum et constituens proprium formale obiectum talis actus, qui etiam dici solet finis intrinsecus eius. *Secundo,* ut illud motivum sit tantum remotum et non excludens proximum, sed illud ad se referat tanquam ad finem extrinsecum. Dico ergo: ad virtutes infusas morales pertinere elicere actus suos circa materias morales *priori modo,* et de his actibus locuti sumus in capite praecedenti. Nunc vero addimus posse virtutem infusam, intendendo suum proprium finem seu motivum, movere virtutem acquisitam ad operandum proxime et inmediate propter honestatem naturalem, ordinando simul illum actum ad suum finem, sibi quidem proprium, extrinsecum autem actui virtutis acquisitae; sicut potentia infusa, verbi gratia, potest imperare actum eleemosynae etiam factum ex misericordia acquisita. Et hoc modo, servata distinctione inter actus morales acquisitos et infusos, dicimus ad meritum actuum acquisitorum, necessarium esse ut ex motivo supernaturali, *non intrinseco,* sed ut ex fine extrinseco fiant" [108].

Por último podría preguntarse si en las virtudes infusas imperadas por la caridad, o en las virtudes adquiridas imperadas por las infusas, se da un *doble mérito,* o solamente se reduce todo el valor de la obra al imperio sobrenatural que las determina. O en otros términos: los actos de virtud imperados ¿deben equipararse a los externos en los que no existe formalmente la libertad ni el mérito, sino sólo en los internos que son causa de ellos, y con los que formando un todo moral se denominan meritorios?

---

(108) *Ib.* n. 26.

Suárez responde, y con razón, que es muy distinta la categoría de los actos internos imperados, de la categoría de los actos externos. Pues teniendo aquéllos—a diferencia de éstos—*bondad y libertad propias,* tienen también *mérito propio* y distinto de los actos imperantes. Y por consiguiente se aumenta el mérito por la suma de ambos. Naturalmente también el acto imperante no pierde nada de su valor intrínseco, por ser determinante de otros actos internos. Después de las nociones y pruebas, he aquí la conclusión del autor:

"Dicendum censeo in actibus *internis,* etiamsi *imperati* sint, esse *proprium* meritum distinctum a merito actus imperantis et illi additum, dummodo actus imperatus aliquo modo supernaturalis sit et ex gratia factus" (109).

"Manifestum est actum internum imperantem alium, propter hoc suum meritum *non amittere nec remittere;* quia cum sit prior quam actus imperatus, omnino libere fit, et cum supponatur honestus ex fine suo, eligendo etiam honestum medium, etiam bonitas minui non potest; ergo neque meritum" (110).

Cuando el acto imperante e imperado son en sí sobrenaturales, no hay dificultad ninguna. Pero cuando el acto imperado, como es el de las virtudes adquiridas, es sólo natural, no parece que pueda aumentar el valor meritorio del acto imperante, aunque éste sea en sí sobrenatural; y por consiguiente parece que en tales casos el acto de virtud adquirida, aun el mismo acto interno, debe asemejarse a los actos externos, que no añaden mérito a los actos internos con los que forman un todo moral. Sin embargo Suárez aun para éstos admite un mérito especial y distinto del acto imperante. He aquí la objeción:

"Ratio autem *difficultatis* est, quia actus virtutis acquisitae non habet bonitatem intrinsece proportionatam ad meritum gloriae; per imperium autem vel ordinationem ad finem supernaturalem illa bonitas in se non fit melior, sed solum illi additur alia bonitas accidentaria ex fine supernaturali, ac proinde ordinis supernaturalis et proportionata ad meritum; ergo solum ratione illius poterit inferior actus acquisitus denominari meritorius, numquam tamen habebit proprium meritum ratione suae bonitatis naturalis" (111).

La *respuesta* es que no puede ser así, so pena de equiparar los

(109) *Ib.* c. 11, n. 7.
(110) *Ib.* n. 17.
(111) *Ib.* n. 20.

actos internos con los externos en orden al mérito, lo cual es inadmisible:

"In contrarium vero est, quia sequitur actus internos virtutum moralium acquisitarum non esse magis meritorios quam sint actus externi, sc. per denominationem extrinsecam a superiori actu. Consequens non videtur admittendum; ergo".

Las *razones* para probar la menor son: 1) Que de lo contrario "non magis augeret meritum bonitas interioris actus virtutis quam exterioris, ac proinde non esset maius meritum in voluntate dandi maiorem eleemosynam quam minorem, si relatio supernaturalis, quacumque illa sit, sit aeque bona". 2) Que se seguiría no ser más meritorio un acto de virtud adquirida hecho por un fin sobrenatural, que un acto indiferente e igualmente útil y ordenado al mismo fin; todo lo cual parece absurdo. 3) Y por fin esto parece coincidir con la opinión que niega verdadero mérito a los actos morales de tal naturaleza:

"Ac tandem videtur hoc modo coincidi in opinionem negantem hos actus morales acquisitos esse meritorios; quia revera illis, ut tales sunt, nullum praemium respondet, sed solis actibus supernaturalibus a quibus informantur" (112).

Declarando más en particular su opinión, *Suárez*, fundado en lo anteriormente dicho, que estos actos son verdaderamente meritorios, da la razón más íntima, que es la *diferencia esencial de estos actos internos y los externos,* y la aptitud de aquellos para una *sobrenaturalización extrínseca* por el imperio superior:

"Quod diximus videtur probabilius, propter ea quae supra adduximus... ad probandum haec opera moralia esse meritoria vitae aeternae, quod meritum in voluntate talium operum principaliter constituitur. Ergo absolute tota voluntas interior, quae ad similia opera externa concurrit cum propria libertate et bonitate, confert etiam ad meritum illius praemii quod in Scriptura dicitur tribui propter talia opera... Declaratur praeterea ex *differentia* inter actum internum virtutis acquisitae et mere externum. Nam in actu externo non est formaliter propria bonitas moralis, sed tantum obiectiva, quae per se et intrinsece non constituit meritum, sed specificat bonitatem actus meritorii. In actu vero interiori inest formaliter *propria bonitas moralis,* quae imputatur homini libere operanti, et placet Deo. Et quamvis *nude*

(112) *Ib.* Ib. n. 21.

sumpta non placeat Deo in ordine ad finem supernaturalem, nihilominus aptitudinem habet quasi obedientialem, *ut coniuncta moraliter relationi supernaturali*, componat unum actum moralem consentaneum fini supernaturali. Ergo hoc modo bonitas eius confert ad meritum illius finis non tantum per modum obiecti, sed etiam per modum actus constituentis aliqua ex parte illud meritum" (113).

Quizás estas últimas palabras, fundadas en la teoría de lo sobrenatural entitativo especificado por un objeto formal próxima o remotamente sobrenatural, pudieran decirse con más amplitud y tranquilidad teológica en la hipótesis de un sobrenatural especificado en cuanto tal por sólo el principio elecitivo, prescindiendo del objeto formal sobrenatural. Pues en el caso de que tratamos, para nada obstaría que esa bondad natural del acto de virtud adquirida sólo ofreciese un objeto formal natural, pues el principio eliciente, gracia elevante, podría constituir dicho acto en un orden ontológicamente sobrenatural. En cambio creer que una sobrenaturalidad meramente externa, como es la del imperio de una virtud infusa, aunque se suponga la intervención de la gracia actual, basta para un mérito de condigno, quizás no sea tan aceptable.

B. Mérito de cóngruo

Hasta ahora hemos expuesto—en la doctrina de Suárez—la naturaleza de la sobrenaturalidad requerida para el *mérito de condigno* en el hombre: dignificación de la persona, dignificación del principio y dignificación del objeto formal, junto con sus relaciones con la caridad. Y últimamente por vía de corolario hemos presentado el panorama y amplitud del acto meritorio de condigno.

Ahora, en breves líneas—pues la analogía nos evita repeticiones inútiles—vamos a exponer su pensamiento sobre la sobrenaturalidad del *mérito de cóngruo*.

¿Requiere el mérito de cóngruo la misma sobrenaturalidad que el de condigno: triple elemento sobrenatural; persona, principio y objeto? A simple vista puede afirmarse desde luego que

(113) *Ib.* n. 22.

no. De lo contrario no habría distinción esencial entre los dos méritos.

En primer lugar Suárez afirma que el mérito de cóngruo, por ser un *mérito imperfecto*, requiere menos condiciones que el de condigno:

"Manifestum esse videtur neque omnes conditiones requisitas ad meritum de condigno, ad meritum de congruo necessarias esse, neque etiam actum esse posse meritorium de congruo si omnibus illis careat. Prior pars clara est... Cum ergo meritum de congruo tanquam *imperfectum* a perfecto differat, non potest omnes eius conditiones tanquam sibi necessarias postulare. Altera vero pars contraria ratione probatur. Quia si actus moralis non habeat saltem aliquas ex conditionibus meriti de condigno, nullam veram rationem meriti participare poterit: unde enim illam habebit?" (114).

Por consiguiente no es la misma la sobrenaturalización requerida en este mérito. Es necesaria y suficiente la sobrenaturalidad del *principio* y la del *objeto formal*.

1. No se requiere sobrenaturalización de la persona

Para el mérito de cóngruo no es necesaria la dignidad que presta la gracia santificante, puesto que el mismo pecador es capaz de tal mérito, y es en efecto sujeto del mismo. La justificación misma es objeto de mérito de cóngruo por parte del pecador.

Lo cual, según Suárez, significa que no es condición esencial del acto meritorio de cóngruo el ser producido por una persona justificada. Sin embargo, para cierta clase de méritos de cóngruo es indispensable el estado de gracia. Podemos, pues, establecer dos categorías. Si se trata de merecer un sujeto *para sí mismo*, no es absolutamente necesaria la gracia santificante. Si se trata de merecer *para otros*, es requisito imprescindible el hallarse santificado por la gracia. El mismo justo puede merecer para sí otros dones sobrenaturales.

a) Mérito para sí mismo

He aquí las palabras de Suárez:

"Verius censeo statum gratiae non esse *simpliciter* necessarium ad meritum de congruo".

---

(114) *Ib.* c. 33, n. 1.

Después de las razones positivas, añade:

"Nunc *ratio a priori* est, quia ad meritum de congruo non requiruntur omnes conditiones necessariae ad meritum de condigno, ut per se notum est. Ergo sufficient illae in quibus, secundum rectam rationem ac prudentem providentiam, aliqua sufficiens congruitas ex parte operis et operantis fundari possit, ut ratione talis operis aliquod speciale beneficium operanti reddatur. Sed licet operans non sit iustus potest sufficiens ratio huius congruitatis inveniri... Quia imprimis ex parte actus potest esse perfectio supernaturalis satis proportionata altero dono supernaturali eiusdem ordinis, ad eum modum quo actus est proportionatus habitui... Ex parte vero operantis, licet sanctitas non praecedat, in hoc invenitur magna congruitas, quod facit quantum in ipso est, seu quantum in tali statu potest ac debet cum auxilio divino... Accedit quod licet ad hoc meritum non supponatur gratia sanctificans, nihilominus supponitur fides. Haec enim, ut dixi, fundamentum est et inchoat supernaturale meritum... At vero fides, licet sola non sanctificet personam, nihilominus initiat sanctificationem eius" (115).

Confirmación de esta posibilidad de mérito de cóngruo, sin gracia santificante, es el *hecho* de que el pecador que rectamente se dispone merece, no sólo la justificación (no complete sumpta), sino también nuevas gracias suficientes por cada acto sobrenatural:

"Dico secundo: peccatorem divina gratia adiutum posse *de congruo* mereri suis actibus primam gratiam sanctificantem ipsamque remissionem peccati mortalis" (116).

"Dicendum ergo imprimis est, actum qui est ultima dispositio ad gratiam, illius infusionem immediate mereri... *de congruo*" (117).

"Dico secundo: nullus actus peccatoris meretur *de congruo* et immediate primam gratiam [habitualem] vel remissionem peccati" (118).

"Dico tertio: mediate et remote potest peccatur per bonos actus morales, ex fide et auxilio gratiae factos, ut per eleemosynam, orationem, et per alias dispositiones remotas, mereri *de congruo* primam gratiam [habitualem] et remissionem peccatorum" (119).

"Ad huius ergo meriti et praemii maiorem declarationem dico quarto: peccator per unum actum ex gratia factum, vel minus perfectum, vel magis

(115) *Ib.* c. 34, n. 2; cf. *De Religione*, tract. 4, l. 1, c. 22, n. 4.
(116) *De Gratia*, l. 12, c. 37, n. 2.
(117) *Ib.* n. 9.
(118) *Ib.* n. 13.
(119) *Ib.* n. 15.

remotum ab ultima dispositione ad gratiam [habitualem] meretur *de congruo* ac immediate novum aliquod auxilium, quo alium actum perfectiorem vel propinquiorem iustificationi efficiat; vel etiam meretur de congruo auxilium ad vitandum aliquod peccatum vel peccati occasionem quae perfectam conversionem maxime impedire solet" (120).

b) Mérito para otros

Esto por lo que toca a merecer para sí mismo. Sin embargo tratándose del mérito de cóngruo para otros, es indispensable el estado de gracia:

"Communis sententia est: posse esse inter fideles vel iustos communicationem meritorum saltem de congruo" (121).

Entre las *razones* con que confirma esta doctrina, tres son las principales: 1) Que la identidad de persona que merece y recibe el premio no es necesaria "ex generali ratione meriti" (122). 2) Que sin embargo se da cierta unión mística, aunque no real, entre dichas personas, por razón de la incorporación de los fieles en el Cristo místico (123). 3) Que es un postulado de la amistad tal comunicación; pues "secundum legem amicitiae congruum est ut amicus voluntatem amici honestam faciat" (124). De todo lo cual brota la conclusión:

"Ex his autem colligi potest aliquod discrimen inter hoc meritum de congruo respectu alterius et respectu sui; nimirum, quod ad merendum sibi de congruo, *non necessario* supponitur status gratiae in merente... At vero ad merendum aliis, *necessarius* videtur status gratiae in merente; ita ut ex allegatis Patribus colligitur: nam solis iustis hoc meritum tribuunt. In quo *differentia est inter impetrationem et meritum*. Nam impetratio per se tantum nititur in misericordia et liberalitate eius qui oratur, vel etiam in fidelitate promittentis; et ideo potest etiam peccator aliis impetrare. At vero meritum, etiam de congruo, nititur aliquo modo in conditione merentis et operis eius; et ideo sanctitas personae maxime necessaria esse videtur" (125).

(120) *Ib.* n. 21.
(121) *Ib.* b. 35, n. 2.
(122) *Ib.* n. 4.
(123) *Ib.* n. 5.
(124) *Ib.*
(125) *Ib.* n. 6.

2. *Sobrenaturalización del principio eliciente*

Aunque la dignificación sobrenatural de la persona no se requiera para merecer de cóngruo por sí mismo, sino sólo en el caso de merecer para otros, sin embargo para *todo* mérito de cóngruo se requiere indispensablemente la dignificación sobrenatural del *principio,* de suerte que el acto proceda de la gracia actual.

Dos casos distingue Suárez, según que se trate del mérito del justo o del pecador.

En el *primer caso,* el pecador, sin gracia actual, no puede merecer absolutamente nada, ni siquiera de cóngruo en orden a dones sobrenaturales:

"Et imprimis certum existimo hominem exsistentem in statu peccati mortalis nihil supernaturale mereri de congruo apud Deum per actum non procedentem ab aliquo auxilio gratiae, etiam si moraliter bonus sit".

Siendo el aserto tan evidente por la controversia pelagiana y semipelagiana, que el autor trata muy exprofeso, no se detiene mucho en las pruebas, aunque no las omite.

En el *segundo caso,* el justo, a pesar del estado de gracia, es incapaz de merecer de cóngruo por actos que no procedan de la gracia actual:

"Probabilius censeo etiam in homine iusto actum moralem qui non est ex auxilio gratiae, non esse meritorium etiam de congruo supernaturalis praemii; ac proinde hanc conditionem, nimirum, quod actus sit aliquo modo supernaturalis et ex auxilio gratiae, non minus necessariam esse ad meritum de congruo supernaturalis praemii, quam ad meritum de condigno".

La *razón principal* es que sin ese influjo eficiente el acto es entitativamente natural, y por tanto improporcionado para todo premio sobrenatural:

"Ratio est: quia talis actus, licet concomitanter sit cum gratia [cum sit opus iusti], non tamen est ex illa..., et ita illa concomitantia est quasi per accidens, ac propterea non sufficit ut actus fiat proportionatus ad tale meritum, cum gratia nec sit circumstantia operis, neque ullo modo principium eius" (126).

(126) *Ib.* c. 33, n. 9-10.

3. Sobrenaturalización del objeto formal

No aporta el autor pruebas exprofeso en este punto; pero es doctrina que evidentemente se deduce de su teoría sobre lo sobrenatural y del principio absolutamente general, inserto en la primera parte de este trabajo, de que todo acto meritorio ante Dios en orden a bienes sobrenaturales, debe ser sobrenatural. Y, según Suárez, no hay acto sobrenatural, sin objeto formal sobrenatural, ya inmediato, ya mediato. Por consiguiente, *aun para el mérito de cóngruo se necesita que el objeto formal sea en algún modo sobrenatural.*

Otra de las *razones,* que, según la mentalidad del autor, demuestra lo dicho, es que no se requeriría absolutamente gracia actual para un acto, si éste no fuese en sí mismo sobrenatural por razón de su objeto formal.

A pesar de todo, podemos ver una *confirmación expresa* de todo lo dicho, al requerir Suárez que el acto meritorio de cóngruo proceda *ex fide.* Ya que la fe viene a prestar mediata o inmediatamente al objeto su aspecto sobrenatural:

"Secundo declaratur amplius [necessitas gratiae actualis ad meritum de congruo]; quia talis actus [iusti, sed non ex gratia actuali], licet sit in homine fideli, non tamen est ex fide. *Quod autem non est ex fide, non potest esse supernaturaliter meritorium.* Tum quia fides est quae omne meritum in nobis inchoat... Tum etiam quia quod Paulus dicit ad Hebr. 11: 'Sine fide impossibile est placere Deo' sicut est verum de personis in ordine ad supernaturalem finem, ita etiam est verum de singulis actibus in ordine ad eumdem finem. At vero actus mere naturalis per se ac formaliter dici potest sine fide factus; quia licet in operante non desit fides, ita facit actum ac si illam non haberet. Ergo talis actus non placet Deo in ordine ad finem supernaturalem; ergo neque congruitatem ad supernaturale praemium habet" (127).

(127) *Ib.* n. 10.

CONCLUSIÓN

Por todo lo expuesto y por todo lo que puede apreciarse del estudio completo de esta materia, puede asegurarse que *Suárez*, sin ser el principal iniciador en la construcción teológica de la sobrenaturalidad del mérito, es sin embargo *la figura más saliente y de más influjo* en toda la época postridentina.

Lector asiduo y universal y crítico sin presunción ni apasionamiento, recoge con esmero los datos tradicionales, los desentraña aquilatando maravillosamente su contenido, los explica con nuevas aportaciones suyas, los demuestra con abundancia increíble de pruebas positivas y racionales, y los defiende vigorosamente contra todos los enemigos que le precedieron.

En particular atomiza con claridad meridiana, aunque no exenta de cierta difusión que ejercita la paciencia de los lectores, los conceptos de mérito y de sobrenatural con todas sus categorías. *Lo más original* quizás en él en esta materia es la innecesidad del motivo de caridad para la sobrenaturalidad y meritoriedad del acto.

Conciliador como siempre y enemigo de extremos, introduce la teoría que elimina la necesidad *metafísica* de la gracia habitual para el mérito de condigno, lo mismo que había negado el enlace metafísico entre la gracia-cualidad física y la gracia-efectos formales. No a todos nos agradará esa tendencia intermedia entre Tomismo y Escotismo.

Persiste en las teorías, oriundas de Aristóteles, de la *especificación del acto por el objeto formal, aun en la misma razón de sobrenaturalidad*. Se apoya en su increíble teoría del *análisis de la fe;* y lleva al extremo la doctrina del objeto formal sobrenatural en el acto de caridad aun en la gloria.

Desconoce totalmente la distinción entre motivo objetivo y objeto formal.

Es partidario de la merecibilidad de condigno de la *primera* gloria, a pesar de no admitir la función de último dispositivo a la justificación en la gracia habitual, exaltando de este modo hasta el límite el valor del principio gracia actual en el pecador.

En suma, descartando algunas teorías o anticuadas o menos fundadas, *su doctrina sobre la sobrenaturalidad del mérito es sumamente consoladora y aceptable,* al ampliar tan extensamente el campo del mérito especialmente en el justo; puesto que le hace accesible a toda buena obra (interna) de toda virtud tanto infusa como adquirida, con tal que vaya iluminada y motivada al menos virtualmente por la fe al mismo tiempo que interviene el auxilio sobrenatural de Dios.

EL PENSAMIENTO TRINITARIO DE LOS PADRES A PROPÓSITO DE UN LIBRO RECIENTE

por

A. Segovia S. I.

A fines de 1921, el Dr. G. L. Prestige era invitado por el notable crítico e investigador de antiguos documentos cristianos, el Profesor, hoy difunto, C. H. Turner, a colaborar en la redacción de un Diccionario de Griego Patrístico, cuya publicación se aguarda actualmente con el vivo interés que merece empresa tan laboriosa, como inestimable. Repartido el trabajo, Prestige debía elaborar los artículos referentes a los principales términos trinitarios y cristológicos. Siendo la materia recogida y estudiada demasiado abundante para aprovecharla en el Léxico y aún para tratada en artículos de Revistas, decidió el citado Dr., dado el consentimiento del Comité de redacción, publicar en dos obras aparte sus respectivas elucubraciones sobre dichos puntos. La primera, que vamos a examinar aquí, ha visto ya la luz pública [1]. En ella se propone el autor dilucidar el pensamiento patrístico trinitario, precisando, para su debida estimación, el sentido del formulismo correspondiente en los PP., interpretado, no tanto a base de reconstrucción especulativa de sistemas intelectuales atribuídos a los mismos PP., cuanto a base de un examen preciso del uso lingüístico (Intr. p. X). Preponderantemente se estudia la teología griega que el autor califica de más profunda, satisfactoria y filosófica que la derivada de puras fuentes latinas. En general, el estudio del Dr. Prestige sobresale por su extensión, profundidad, precisión y objetividad. Verdadero arsenal de textos metódicamente estudiados, su examen despierta extraordinario interés, a

(1) *God in Patristic Thought,* London, 1936 (pp. XXXIII; 318), Heinemann.

lo cual ayuda, en muchos casos, lo nítido y atractivo de la exposición.

La orientación conservadora del autor se muestra en especial al calificar justamente de "illiberal prejudice" (p. XIII) las afirmaciones de Harnack, sobre una pretendida helenización o un proceso de secularización del cristianismo. Con no menor objetividad se desecha (p. XXII) la teoría binitarista, apoyada, entre otros, por Kirk. También, aunque algo más tímidamente y con ciertas reservas (por lo demás injustificadas, como veremos después, a propósito de Leoncio de Bizancio), se defiende a los PP. del llamado *triteismo virtual* (p. XI).

En cuanto a la disposición externa, el texto no presenta notas infrapaginales, pues la poquísima bibliografía mencionada se intercala en el mismo texto, y las referencias a las ediciones de los pasajes examinados se hallan al fin de la obra, en un índice especial muy útil, sobre todo por las indicaciones acerca de la cronología y autenticidad de los escritos patrísticos respectivos (2). Sin embargo alguna vez se desearía más exactitud. Así vg. la denominada ep. VIII de Basilio se atribuye de hecho al Santo (p. 92), siendo así que la crítica actual lo adjudica a Evagrio Póntico (3). La observación es tanto más importante, cuanto que P. cita la carta, como el primer testimonio de Padres griegos en que, al parecer, se denomina *Dios* al Espíritu Santo. La Expositio Fidei se considera de Atanasio (p. 308), lo cual rechaza la crítica moderna (4). La atribución al mismo Santo de las Expositiones Psalmorum, necesita de pruebas, si no en el conjunto, al menos en casos particulares (5). Opinión peculiar de P., según observa él mismo (p. 313), es que el Sermón contra Ar. et Sab. pertenece realmente a Gregorio de Nisa. En cuanto al denominado Credo de Teodoro de Mopsuestia, obsérvese que su genuinidad, supuesta por P. (p. 250), no consta. Ya S. Cirilo Alej. no parece garantizarla: "Definitio veluti a Theodoro deposita, sicut offerentes dicebant" (Epist. ad Joh. Ant.) (6).

(2) El Indice está redactado por F. L. Cross.
(3) Después de los estudios independientes entre sí, publicados en 1923, por R. MELCHER (*Der 8. Brief d. Basilius ein Werk d. Ev. Pont.*) y W. BOUSSET (*Apophthegmata*, pp. 281-341).
(4) Cfr. LEBON J., *Rev. d'Hist. Eccl.* 31 (1935) p. 309 n. 2.ª
(5) Véase BARDENHEWER O, *Gesch. d. Altkirchl. Lit.*, III, p. 63.
(6) *Acta Concil. Occum.* t. 1.º, vol. 5.º, pars altera, p. 315, 5, SCHWARTZ. Léase en la misma colección, pars prior, praef. 12.

Por lo que toca a las ediciones, casi siempre se citan las mejores; como excepción puede notarse el seguir a Migne, en vez de Pasquali, respecto de las Cartas del Niseno (p. 313), y en vez de Waszink, respecto del tratado de Anima, de Tertuliano (p. 317). Del Apologeticum de este último, mejor sería también citar a J. Martín que sólo a Migne. Es lástima que para la ep. de Arrio ad Alex., y para el de decretis Nyc. Synodi de S. Atanasio no se haya utilizado la nueva edición de Opitz. H. G. (1934 y 1935, respectivamente).

Dejando ya estas menudencias, vengamos ahora al análisis del libro. Aunque el título no lo acentúe, la parte más principal del estudio se consagra al pensamiento trinitario patrístico y a su formulismo. Las ideas acerca de Dios en general, sólo entran como fondo de la restante exposición. Iremos examinando las diversas cuestiones tratadas, según el orden de los capítulos, añadiendo las observaciones que nos sugieran.

El primer capítulo está dedicado a los elementos teistas de la teología patrística. Y ante todo, se hace referencia a ciertas etimologías aducidas por los PP., acerca del título *Dios*. Al texto de Gregorio de Nisa citado aquí (p. 2), podía haberse añadido un interesante pasaje del mismo Niseno en el tratado ad Ablab., donde el Santo explica la razón, por la cual prefiere la etimología: thèáomai (ver). Conociendo a Dios por sus operaciones, es natural le designemos con un término que significa la actividad de la divina omnividencia [7].

Después se da una sucinta idea de las concepciones principales sobre la naturaleza de Dios, en los autores cristianos más antiguos. Los términos usados, negativos en la forma (aunque no todos), envuelven una significación definida y positiva: la completa independencia de Dios respecto de toda la creación, impasibilidad, perfecta libertad moral, unidad divina, espiritualidad, santidad, etc.

Dada la importancia del asunto, la exposición resulta demasiado breve; pero, al fin, el autor no pretende tratar ex-profeso la cuestión teísta, sino la trinitaria. A propósito de la palabra *espíritu*, apúntase muy acertadamente (p. XX) que, a menudo, se cometen yerros, aplicándola al Espíritu Santo, en muchos pasajes, donde sólo ocurre como sinónimo de naturaleza divina. Las

(7) OEHLER, II, 2, p. 196.

menciones incidentales que se hacen de Calixto, en relación con Hipólito (vg. pgs. 18, 104, 160), podían insinuar, siquiera de paso, lo sospechoso de los testimonios de éste, sobre el pretendido monarquianismo de aquél. En cuanto a las doctrinas cristológicas de Apolinar, nota P. que tal vez no fueron aceptadas, en parte por no haber sido comprendidas del todo (p. 11). Esta afirmación nos parece inexacta: aun ateniéndonos sólo a los restos de las obras genuinas del Laodicense, es claro que, en una u otra forma, sacrificaba éste la integridad de la naturaleza humana de Cristo [8], sin la cual no podía subsistir la verdad fundamental cristiana de que el Salvador es verdadero hombre.

Pasando al segundo capítulo, vemos que en él se desarrolla más detenidamente el punto de la trascendencia divina. Y ante todo, expone P. cómo la idea de un Dios, presente a toda la creación, distinto del mundo, se diferencia, en los Padres, del panteismo estoico, en favor de una concepción, inspirada en fuentes precristianas bíblicas. El autor (p. 27) ve con todo en Atenágoras cierta simpatía por el alma cósmica de los estoicos, si bien éste reprueba la materialidad de semejante principio. Pero, para precisar las cosas, observaremos que lo que propiamente quiere probar aquel apologista (suppl. 6.4) es que aquellos mismos filósofos, por el hecho de establecer un fuego creador, cuyo espíritu penetra todo el universo, reconocen la unicidad de Dios.

Después examina P. la idea de receptividad expresada por *chorein* y similares que los Padres emplean para indicar cómo la divina presencia no sólo penetra, sino sustenta el universo. Más abajo (pp. 37-54) viene un detenido e interesante estudio del formulismo relacionado con dos términos *agénetos* y *génetos,* expresión aquella de la trascendencia y absoluta perfección de Dios, origen de todo ser finito, y ésta, de la dependencia y contingencia de los seres creados. Ya hace varios años había consagrado el

---

(8) Cfr. Voisin, G. *L'Apollinarisme*, p. 373 y sigs., Louvain, 1901. Una breve síntesis de la cuestión da Kidd, B. J., *A History of the Church to a. D. 461*, vol. II, pp. 212-215, Oxford, 1922. El hecho de los fraudes apolinaristas a que alude P. (l. c.), pertenece al problema más general y complejo de la pseudoepigrafía y fraudes literarios en la antigüedad cristiana, sobre el cual puede consultarse a G. Bardy, en *Rev. d'Hist. Eccl.*, 32 (1936) pp. 5-23; 275-302. Desde luego el movimiento antinestoriano, en torno a Cirilo de Alejandría, esclarece no poco el problema de la tardanza en descubrir las falsificaciones apolinaristas. Así vgr. la fórmula de Apolinar: mía physis tou theou logou sesarkomenou, venía bien contra el nestorianismo, siendo, por lo demás, susceptible de interpretación ortodoxa, como lo prueba el mismo Cirilo que creía ser la frase atanasiana.

autor una notable monografía al uso de *agé(n)netos*, *gé(n)netos* y similares, en Eusebio y en los primeros arrianos [9] y más tarde de otra sobre el *agé(n)netos* y frases aparentadas, en Atanasio [10]. En cuanto a la presente exposición, merece ponerse de relieve la insistencia acerca del doble sentido, del que es susceptible el grupo terminológico: *agénetos-agénnetos* (los mss. usan con frecuencia indistintamente ambas palabras), es decir, realidad última increada, o mejor dicho: inderivado-increado.

No cabe duda que esta distinción, acentuada por P., es la clave para resolver muchas dificultades que surgen, al estudiar los escritos patrísticos. En el primer sentido interpreta el autor diversos pasajes, donde el Padre se contrapone al Hijo; en el segundo otros, donde Dios trascendente se compara antitéticamente con los seres creados, de los cuales es, al mismo tiempo, Padre universal (por eso *agénnetos*) y suprema causa productora (de donde: *agénetos*).

Por lo que respecta al testimonio de los mss., P. se inclina a creer que los copistas tienden, en general, a reproducir la *n* genuina, más bien que a añadir una *n* no existente en el texto; suponer que deliberadamente pretenden alterar un término tan familiar como *agénetos*, substituyéndolo por *agénnetos*, es atribuirles una iniciativa intelectual que no corresponde al nivel cultural medio de aquella gente. Según esto, las alternancias se deben, en general, a los mismos autores que parecen usar casi indistintamente *agénnetos* y *génetos*, sin matiz especial característico, a no ser un vago sentido de mayor propiedad del término personal, en conexión con el ser personal (pp. 42-43). Curiosa y bien probada es la observación de que los gnósticos empleaban habitualmente *agénnetos* y otras palabras derivadas de *génnesis*, para hablar de *creación* y que este proceder pasaba a veces inconscientemente al vocabulario de los Padres que refutaban a aquellos, como vg. Hipólito (pp. 43-49). A fines del s. III parece hacerse ya luz sobre la confusión anterior en el uso de dichos términos (p. 52).

Después de considerar la naturaleza de Dios, se viene a examinar su automanifestación (Cap. 3.°). Dios se nos manifiesta por su actividad, expresada con las metáforas del A. T.: mano, palabra, voz del Señor. La *faz de Dios* sugiere más directamente la idea de

(9) *Journal of Theol. Stud.*, 24 (1923), pp. 486-496.
(10) *Ibid.* 34 (1933) pp. 258-265.

autorevelación que produce paz y alegría, y manifiesta su providencia, su benevolencia (pp. 55-56). Revelándose, pues, Dios por sus obras, importa conocer la finalidad y modo de su orden providencial o, como dicen los PP., de su *economía*. El autor examina con precisión y nitidez la etimología y proceso semántico de esta palabra (pp. 57-67): las ideas prevalentes son la de administración y la de suministro de alimentos. Pero administración supone método; por eso *economía* adquiere el sentido de plan y designio. A su vez designio envuelve la idea de métodos prácticos de ejecución, de donde economizar: arreglar o disponer. Apta es pues la palabra, para indicar el orden providencial, ya sean los dones enviados por Dios de modo *providencial*, ya los sucesos que Él designa y dispone; unas veces, providencia general; otras, particular. En ocasiones el término apunta el concepto de acomodación o consideración. De Tertuliano e Hipólito es peculiar el sentido trinitario de organización o constitución. En especial, la *economía* divina se manifiesta en forma de gobierno providencial. Pero sobre todo el vocablo expresa la dispensación de la gracia. La particular providencia o condescendencia de Dios culmina en la Encarnación; de aquí que *economía*, sea, desde el siglo III en adelante, la palabra que regularmente usan los PP. para denotar ese misterio.

En conexión con este interesante estudio de la palabra *economía*, observa P. (cfr. pp. 67-75) que, considerándose al mundo, como basado sobre un gobierno espiritual, nada tiene de extraño que los Padres, siguiendo un precedente hebreo, admitiesen la existencia de fuerzas espirituales o poderes subsidiarios, dotados de actividad particular (*energía*), buenos o malos, conforme a la tendencia experimentada de progresión o regresión del mundo. Los buenos, o sea los ángeles, por lo mismo que ejecutan funciones delegadas, semejantes a las del Supremo Gobernador del Universo, son designados con el título de *dios* según el modo bíblico. Los malos o demonios, cuyo influjo o energía denomina a sus poseidos *energúmenos,* son considerados a veces como los dioses falsos de los gentiles.

En cuanto al concepto de deificación del hombre (en sentido, claro está, relativo), había precedentes en los salmos del A. T. Además existía una pujante tradición soteriológica que sostenía ser el destino del hombre, alcanzar la semejanza con Dios, la deificación. P. apenas toca este último punto, ni alude al fundamento

bíblico de esta importante concepción, tan cara a los PP., sobre todo a Ireneo, Orígenes, Atanasio y a los capadocianos.

Con esto termina el autor su bosquejo sobre el fondo teísta del pensamiento trinitario de los Padres, asunto principal del libro. Teniendo en cuenta tal orientación, no choca tanto lo sucinto de esta primera parte que considerada en sí misma, si bien contiene pormenores muy dignos de notarse, en su conjunto resulta algo pobre, dada la importancia de las cuestiones abordadas.

Con el capítulo 4.° se empieza a tratar el problema de la Trinidad. El comienzo trinitario (p. 76, cfr. XXI) choca algo, por no decir nada de lo que realmente es el punto de partida: la revelación. Cierto que el autor, al exponer la doctrina sobre el Espíritu, apunta la idea de que el N. T. es la fuente de la teología patrística, acerca de la divinidad y actividad de Aquél (pp. 83-84). Véase también la recapitulación general, p. 300. Pero aquí al iniciar el cap. 3.°, y con él toda la cuestión trinitaria, se contenta con decir que "desde el primer momento de la reflexión teológica fué cosa recibida que Jesucristo era verdadero Dios, así como verdadero hombre", con otras palabras: "el sentimiento avasallador de la redención divina en Cristo llevó a los cristianos a atribuir la divinidad absoluta a su Redentor". (Intr. p. XXI). Ya antes se nos había dicho que "la doctrina cristiana es una legítima construcción racional fundada en los hechos de la experiencia cristiana" (p. XIII). Bien está el considerar el aspecto psicológico de las creencias cristianas, pero nunca se debe olvidar que el objeto de nuestra fe es impuesto por la revelación: viene de fuera, no nace simplemente de la reflexión teológica o de la experiencia religiosa [11], aunque las especulaciones de los teólogos elaboren después los datos de la revelación. Debiérase pues haber apuntado, ya en los mismos umbrales de la exposición trinitaria, el origen del pensamiento patrístico.

Refiriéndose a la cristología primitiva, afírmase que "Some of the earlier or more popular expressions of Christian writers, on the subject of our Lord, are so strong as to be susceptible of the theopaschite perversion which converts the divine nature into the subject of Christ's human experiences" (p. 76). Aquí es

(11) La concepción patrística de la Trinidad no justifica la expresión con que, en lenguaje moderno, la anuncia el autor al final del libro (p. 301): tres órganos divinos de la conciencia de Dios, pero un centro de la divina auto-conciencia.

de observar que las frases de Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, etc., vg. *sufrimientos de Dios, pasión de mi Dios,* citadas por P., expresan en sí mismas admirablemente lo que después se llamó *comunicación de idiomas,* prueba perentoria de la verdad de la Encarnación. No dicen esos giros: pasiones de la divinidad, sino de Dios. El Verbo sufre en su humanidad. Que las expresiones son susceptibles de ser entendidas en sentido monofisita real, y de hecho, en ocasiones, lo fueron, es otra cuestión. Por lo demás, en el empleo del término *teopasquismo,* se debería, con Jugie, distinguir un teopasquismo herético (la divinidad misma ha sufrido) y otro ortodoxo (Dios, el Verbo, ha sufrido) [12]. No se trata pues, en los Padres apostólicos, de *expresiones retóricas de la divinidad de Cristo,* como llama a varias de ellas P. (p. 78), sino de fórmulas indicadoras de la gran realidad: el Hijo de Dios *homo factus est,* con todas sus consecuencias, apuntadas ya en el N. T. Viniendo a explicar después (pp. 80-81) los motivos, por los cuales, hasta el s. IV, la divinidad del Espíritu Santo es mucho menos explícitamente afirmada o directamente atacada que la del Hijo, tiene P. observaciones interesantes. Sobre el vocablo *monarquía,* se llama más tarde la atención, notando que, aunque el nombre *monarquiano* lo emplean modernos escritores para designar un complejo de opiniones heréticas, la palabra misma *monarquía* ocurre en los Padres más respetables, en el sentido de lo que llamamos *monoteismo.* En el término *trinitas* distingue P. dos sentidos, uno: primitivo, colectivo, (=*trías*), sin conexión con el concepto de unidad divina; otro en relación con éste (=*tri-unitas*) (pp. XXV, 93-94). No acabamos de ver la exactitud de tal distinción. Claro está que la elaboración del concepto *Unitas in trinitate* no fué precisamente la tarea de los PP. en los tres primeros siglos; pero la idea tradicional monoteista, por sí sola, excluyó siempre la de una mera colectividad en Dios.

El capítulo 5.° describe un interesante esfuerzo, realizado (aunque sin éxito) por Tertuliano e Hipólito, para establecer una base teológica, donde se armonizase el monoteismo con la aceptación de la divina tríada. Es lo que el autor denomina *monoteismo orgánico.* Su expresión es la palabra *economía,* de la que ex-

---

(12) *Dict. Th. Cath.,* 10, 2237. Cfr. del mismo autor: *Theol. Dogm. Christ. Orient.,* pp. 443-444, París, 1935.

pone P. una interpretación profunda y objetiva, respecto de los pasajes de Tertuliano, en que el término ocurre en sentido trinitario. Acerca de lo que se dice al principio del capítulo: "He (Tert.) was profoundly influenced by previous Greek speculation" (p. 97), obsérvese que, apartándose Tertuliano de la tradición griega en este punto del uso trinitario de *economía*, como reconoce el mismo P. (p. 111), la afinidad entre el apologista africano y los apologistas griegos no es tan profunda, en dicha cuestión; se refiere solamente (fuera, a lo más, del ejemplo de Taciano, aducido en la pág. 102) al empleo de *economía*: distribución. La insistencia apologética de Tertuliano sobre el monoteismo en el tratado adv. Praxeas, de donde P. toma los pasajes relativos a *monarchia* (pp. 98-99), rebate como es natural, las acusaciones por parte de los monarquianos: "duos et tres (deos) iam iactitant" [13]. En cambio los apologistas [14] tienen más bien que rechazar los reproches del ateísmo [15] que les echaban en cara los paganos.

El capítulo 6.° empieza con una corta consideración acerca de las teorías alternativas respecto del ser divino. El sabelianismo borra la distinción de personas; los gnósticos, con su solución emanatista, desembocan históricamente en el subordinacianismo, el más influyente de todos estos sistemas; los adopcionistas que tratan a Cristo como puro hombre, tienden hacia el unitarismo. En cuanto a puntos particulares desarrollados en esta sección titulada: *The Word*, merecen recordarse: la acertada crítica de las emanaciones gnósticas (pp. 112-113); la afirmación, más probable, a nuestro juicio, que busca el origen doctrinal del arrianismo en el subordinacianismo origeniano, llevado al extremo, más bien que en las teorías de Pablo de Samotasa (p. 116); el señalar atinadamente los peligros, para la ortodoxia, de la concepción sobre el doble estado del logos (*endiáthetos-prophorikós*) (pp. 123-124).

Al tratar de las ideas estoicas referentes al mismo logos (p. 117), hubiera venido bien explicar algo más detenidamente la cuestión; sabe a poco la observación, por otra parte tan justa en

(13) *Adv. Prax.*, 3.
(14) Cfr. LORTZ J., *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des 2. Jahrhunderts* (Festgabe A. Ehrhard, 1922, p. 307 y sigs.)
(15) Cfr. A. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten.* (Texte u. Unters. N. F. XIII-4, 1905, pp. 11-14).

lo tocante a la filosofía helénica, de que la concepción del *lógos spermaticós* testifica la creencia general en la racionalidad del universo y en la prevalencia de fuerzas inmanentes que gobiernan los objetos particulares.

En el capítulo 7.° se echa una mirada de conjunto al subordinacianismo. El autor aquí (pp. 129-130) y en otras ocasiones (vg. pp. 197 y sigs., 166, 171 y 176) presenta abundantes ejemplos del uso gnóstico de *lógos, homoúsios, hypóstasis,* etc.; pero hubiese ayudado a la claridad dar una síntesis previa de todo el sistema o al menos del valentiniano, cuyo influjo fué mayor en dicha secta.

Acerca del subordinacianismo de Orígenes, P. distingue cuidadosamente el empleo que hace el gran teólogo del vocablo *ktisma* aplicado al Hijo (en un fragmento de autenticidad no del todo cierta), del uso de *génetos,* como apelativo del mismo Hijo. La dificultad, obsérvase, está no tanto en aquel pasaje (por el contexto se ve que Orígenes está influenciado y preocupado por la exégesis de Prov. 8, 22) cuanto en el hecho de considerar el maestro de Alejandría a Cristo como *génetos,* al hablar independientemente de la preocupación exegética. Y en este punto P. resuelve las dificultades que nacen de pasajes origenianos, aparentemente al menos contradictorios, distinguiendo, según ya indicamos arriba, entre creación y derivación: el Hijo, según Orígenes, es *génetos,* porque su ser deriva del Padre; no es *génetos* porque no cae dentro de la esfera de los seres creados (pp.132-138). De hecho, si se ha de librar al profundo teólogo del reproche de contradecirse, no se ve otra solución conveniente del problema, que la de dar al vocablo *génetos* en la cita mencionada, el apelativo posteriormente acuñado de *principiatum* o mejor, entender *génetos* en el sentido *génnetos* (=engendrado, como nombre personal en Dios). Eusebio de Cesarea, nota con razón P. (p. 139), apunta ya la utilidad de reservar sencillamente el vocablo *génneton* para expresar la noción *engendrado*, dejando al *géneton* el de *creado*. Por lo demás, el estudio que hace el autor, de la terminología trinitaria en Orígenes, es notable por la extensión y acierto en la interpretación semántica de los pasajes aducidos (pp. 144-145). Más abajo (p. 151), se expone nítidamente la argumentación arriana, a base de *agénnetos*. Es un punto interesante, sobre el cual el autor, en Journal of Theol. Studies [16], había ya corregido a Lightfoot.

(16) 24, p. 486 y 34, p. 258.

El capítulo 8.º investiga el sentido de la palabra griega *persona* (*prósopon*). Aquí se echa de menos alguna explanación sobre el uso filosófico pagano de *prósopon*. El significado de *individuo* respecto de dicho vocablo, es claro en los ejemplos aducidos. Pero el de *presentation* no lo vemos tan claro. Una cosa es que el sentido primitivo sea el de rostro, faz (no, máscara) y otra, que el uso posterior haya retenido la idea de *presentación* (*individual self as presented to an onlooker*, p. 157) con tal regularidad y frecuencia en teología (sólo dos ejemplos cita P. en este contexto, pp. 158-159: uno de Clemente, otro de Cirilo, ambos alejandrinos) que puedan inferirse de aquí las dos conclusiones siguientes: primera, que *persona* en la concepción trinitaria de Tertuliano (adv. Praxeas) significa *the concrete presentation of an individual* (p. 159) [17]; y segunda, que tres *prósopa* en la tríada (cristiana) significan *three presentations* (cfr. p. 177) [18]. Los dos ejemplos presentados de Clemente y Cirilo, sólo prueban que el Logos (o el Espíritu Santo) se denominan *faz de Dios*, por ser manifestación o revelación de Dios, en cierto modo imagen suya, según indican esos escritores. Pero tal sentido de *prósopon* no conviene al Padre; por donde no nos parece deba derivarse del uso patrístico de *prósopon*, la equivalencia: tres *prósopa*=tres *presentaciones*. El significado más afín a este último es el colectivo de *presencia* v. g. en la Didaché IV, 2, 3 (Bihlm. 1, p. 3) texto no mencionado por P.; pero, como se ve, tal sentido no se adapta bien a la concepción teológico-trinitaria. En cambio, la idea simplemente de *individualidad existente, con su propio y especial carácter*, es la que Tertuliano atribuye generalmente al término *persona* en el tratado adv. Praxeas, como apunta muy bien P. (p. 159). Y con razón se restringe en especial tal significación a dicho tratado, pues en otras obras de Tertuliano más bien predomina en *persona* la idea de estado, condición, función [19].

Digna de notarse es la observación en que insiste P., de que los sabelianos defendían un *prósopon triónymos* ("appeared under

(17) Por lo demás, al menos en lo que atañe a la Trinidad, tiene razón P. al afirmar (p. 97; aquí p. 159 sólo se trata del concepto: *persona*), que se ha exagerado el carácter jurídico de la teología tertuliánica.

(18) En el caso aducido de Ireneo (*Haeres*. 1, 5, 4) *hypostasis* tiene claramente el sentido de naturaleza, no el de presentación, como insinúa el autor (p. 176).

(19) Véanse los ejemplos en BETHUNE-BAKER, J. F. (Texts. a. Studies, vol. VII, n. 1, 1901, pp. 71-72).

threnames") y no una *hypóstasis triprósopos* (cfr. pp. 160-161). De hecho los testimonios en favor de tal afirmación son de peso.

El estudio de *hypóstasis* es, por lo demás, uno de los más desarrollados (pp. 161-177, cfr. en el cap. siguiente, 179-190) y mejor concebidos del libro de P., si bien el autor se ciñe a la literatura patrística. En este sentido completa la notable monografía de Witt [20] que abarca el empleo del término en la filosofía pagana (sobre todo estoica) y en la literatura cristiana, hasta la época de Plotino, cuyas citas se discuten y explican allí muy por menudo [21]. Por lo dicho anteriormente, creemos que la palabra *hypóstasis* en la antigua teología trinitaria inculca en cierto modo, lo mismo que *prósopon*, la idea de objetividad concreta (lo afirma también el autor), no precisamente la de *external presentation*, como vuelve éste a hacer resaltar (p. 169, cfr. p. 176, a propósito de Ireneo, haer. 1, 5, 4 y p. 177, al resumir el capítulo). En la pág. 172 Prestige interpreta el pasaje de Aténágoras, suppl. 24-4, mejor que lo hace Witt (l. c. p. 133).

En el capítulo 9.° se continúa explanando el uso teológico de *hypóstasis*. Muéstrase cómo, a pesar de que su aplicación a las tres personas no quedó exenta de equívocos hasta mediados del s. IV, sin embargo la idea implicada en el vocablo había sido substancialmente recibida. *Hypóstasis* era un término más o menos metafísico que designaba un *objeto independiente* (p. 179). El ejemplo de Orígenes (c. Celso, 8, 12) aducido aquí por P., nos parece indicar más bien el concepto de distinción que de independencia; dos *prágmata* (Padre e Hijo), explicación de *hypostáseis*, significa: dos objetos o cosas reales, distintas. Alteridad, no precisamente independencia, es lo que acentúa la pluralidad de *hypóstasis*, respecto del Padre y del Hijo, según Orígenes y mucho más según Eusebio (cfr. pp. 179, 180, donde cita a este autor). La exposición que hace P., del Concilio de Alejandría en 362 (pp. 181-184) esclarece mucho la mente de Atanasio. El autor presenta los hechos objetivamente, si bien la paráfrasis que da de la frase *diá tēn tautotéta tēs physeōs* es al menos discutible, por lo ambigua. Más abajo (pp. 188 y sgs.) se estudia con penetración y amplitud la

(20) Witt, R. E. en *Amicitiae Corolla*. Homenaje al octogenario Rendel Harris, pp. 319-343, London, 1933.

(21) Abundante y bien trabajado material sobre todo este punto ha reunido Arnou, R. S. J. en el *Dict. de Théol. Cath.* t. XII, art. *Platonisme des Pères*, 2258-2392, París, 1935. En especial, sobre Plotino, 2275-2282. Acerca de la trinidad, véanse cols. 2322-2338.

distinción entre *ousía* e *hypóstasis* en su empleo extrateológico, dentro de la literatura patrística. No hubiera venido mal alguna ojeada sobre los escritos de la filosofía pagana [22]. Extraña es la explicación que añade P. (p. XXIX, introd.), al presentar la mente de Atanasio sobre el misterio trinitario en Dios: *it is one in content and consciousness, but three to contact and apprehension* [23].

El capítulo 10.° trata extensamente del homousios. Siguiendo su norma de no explanar ejemplos de filósofos paganos, sólo se ocupa P. de los gnósticos, antes de pasar a los escritores ortodoxos. Sin embargo hubiera sido útil aludir siquiera al pasaje de Plotino, Enn. 4, 7, 10, citado por Strong, T. B. [24]. El significado profano del término lo entiende P. con razón, sobre todo en lo referente a los gnósticos: *made of the same stuff* (pp. 197-199). Podía hacerse resaltar más el influjo de esta literatura en los primeros autores eclesiásticos que se citan a continuación, vg. en Clemente de Alejandría, a causa de la infiltración gnóstica en dicha ciudad [25]. El uso teológico de *homousios* en Orígenes y Dionisio Alej. acentúa, según el autor, que lo que es el Padre, es también el Hijo, sin referencia al problema de la unidad entre ambos (p. 200).

En cuanto a la interpretación dada por P., al motivo, por el cual el Concilio de Antioquía en 268 rechazó el homousios, contra Pablo de Samosata, no cabe duda que es ingeniosa, pero muy discutible (pp. 200-209). El autor sigue la explicación de S. Atanasio, que difiere no poco de la de S. Hilario. Pero obsérvese que éste conoce las fuentes mejor que aquél. Además, si el Concilio, como dice el mismo P., emplea *ousía* (prácticamente=*hypóstasis*) contra Pablo ¿porqué *homousios* va a tener, en labios de éste, otro sentido que *unipersonal?* En tercer lugar la argumentación contenida en la Carta del Concilio a Pablo (Routh, 291) no se ve porqué ha de explicarse en el mismo sentido exactamente que la de Atanasio (así P., p. 203). Basta suponer que Pablo

(22) Minuciosamente trata del uso de ambos términos en Plotino, Witt (l. c. pp. 337-354).

(23) Véase lo dicho arriba (p. corresp. a la nota 18) sobre la interpretación de P.: tres hypostases: tres presentaciones.

(24) *Journ. of Theol. Stud.*, III (1901) p. 35.

(25) Sobre lo cual puede leerse con fruto el cap. V, 1 del libro de Cadiou, R., *La Jeunesse d'Origène, Histoire de l'École d'Alexandrie au debut du 3.e siècle*, pp. 130 y sigs., París, 1936.

arguía: Si Cristo fuera Dios preexistente y personal, habría dos dioses. Por lo tanto, hay que admitir un Logos impersonal (que no tenga *hypóstasis* propia).

Por otra parte S. Hilario da claramente dos motivos distintos, por los cuales los semiarrianos rechazaban el homousios; suponer una trasposición, de modo que el primero sea razón del hecho mencionado en el segundo (esta solución propone el autor, p. 205) resulta violento. Ni satisface la explicación que se da sobre el pretendido error de Hilario, como se ve por las suposiciones problemáticas que hace para ello el autor (pp. 206-207). Sin embargo, nos parece bastante probable que Pablo de Samosata no defendía *precisamente* la doctrina que se suele atribuir a Sabelio=sucesión de fases en Dios: primero recibe el nombre de Padre, luego el de Hijo, después el de Espíritu; y en este sentido tiene razón Prestige. Pero adviértase que en el siglo IV la herejía monarquiana, en general, se solía llamar *sabeliana*. Pudo pues Pablo defender una doctrina que borraba la distinción de personas en Dios, sin ser estrictamente sabeliano.

Acerca de las objeciones contra el *homousios*, que se suscitaron en el Concilio de Nicea, P. acude oportunamente a las opiniones de Arrio y a las declaraciones de Eusebio de Cesarea. Podía haber completado con otras fuentes vg. Eustacio de Antioquía y Atanasio [26]. Inexacta es la afirmación: "The official interpretation laid down by the Council of Nicaea left the problem of the divine unity unsolved" (p. 213). Claro es que no vamos a atribuir al Concilio la elaboración doctrinal posterior de Atanasio y de los Padres de Capadocia, sobre la unidad divina. Pero eso no significa que Nicea dejase sin resolver el problema [27]. Para no hablar más que del *lumen de lumine*, esta metáfora, en su usu tradicional patrístico, envolvía la idea de inseparabilidad del Hijo respecto del Padre [28], lo cual, para la mentalidad estrictamente monoteista de

---

(26) Cfr. D'ALES, A., *Le dogme de Nicée*, pp. 88 y sigs., París, 1926.

(27) Si con esta frase sólo quiere decir el autor que el término *humousios* iba directamente contra Arrio, el cual, en resumidas cuentas, negaba la divinidad del Hijo, ya por el mero hecho de negar su eternidad, estamos conformes. Cfr. p. 215: "it was enough for the orthodox party at the Council to secure the term as against Arius and to leave the development ob its full implications to the future". Pero expresiones como éstas "It was Athanasius rather than the Council of Nicaea that saved Christian monotheism" (Introd. p. XXXI), son demasiado categóricas para ser exactas.

(28) Véase vg. ORÍGENES: "Splendor ergo huius lucis est unigenitus filius, ex ipso inseparabiliter velut splendor ex luce procedens". (*de Princ.*, I. 2, 7, Koetschau, V, p. 37, 7-9).

la tradición (en los antenicenos, *monarchía,* de ordinario era sinónimo de *monoteismo*), equivalía, al menos de modo implícito, a sostener la unidad en la trinidad, en el sentido de la unidad, única posible en Dios, la numérica. De modo que al afirmar Atanasio, explanando el *homousios* niceno, en el pasaje de syn. 20, citado por P. (p. 214), que el Hijo es inseparable de la *ousía* del Padre; que Él y el Padre son una misma cosa y que el Logos está siempre en el Padre y el Padre en el Logos, reproduciendo *la relación del resplandor con la luz,* esta exposición desarrolla, en la misma línea, la idea tradicional contenida en dicha metáfora.

El capítulo 11.º acentúa primeramente el mérito de Atanasio en interpretar el *homousios* niceno en el sentido de identidad de sustancia. Ante todo se examina en breve el contenido de esta idea en el formulismo de Tertuliano (pp. 220-21) y el consiguiente influjo de Occidente sobre los atanasianos, en este punto. P. hace resaltar con razón que Atanasio extiende la doctrina de identidad de substancia al Esp. Santo (pp. 221, 222). Después, indícase el origen de la reacción antinicena contra el *homousios.* La trama interna de todo el movimiento es, desde luego, mucho más compleja de lo que deja adivinar la exposición de P. Sin embargo hay que conceder a Marcelo parte preponderante, aunque el autor tal vez insiste en él, de modo demasiado unilateral. Las sospechas que abrigaban los semiarrianos acerca del significado sabeliano de *homousios* y el influjo que la desviación de Macedonio respecto del Espíritu y la habilidad de Basilio Cesarense y Atanasio ejercieron sobre el ánimo de los semiarrianos conservativos, acercándolos al nicenismo, quedan sucintamente expuestas, pp. 223-24.

Sigue un breve y exacto estudio del *homousios* en Epifanio y una alusión a la prudente reserva de S. Basilio en no llamar *theós* al Espíritu, reconociendo, sin embargo, el contenido del título (pp. 224 25). P. hace bien en llamar la atención acerca de la influencia de Atanasio (de synodis) sobre la epist. 52 de S. Basilio (p. 227). Lo restante del estudio referente a la doctrina de éste en lo que toca a la identidad de substancia, es amplio, minucioso y objetivo. "The identity of the divine ousia in the several Persons is therefore not, in Basil's view, a matter of their belonging to a single species, but of their several expression unimpaired of an identical single ousia, which is concrete" (pp. 229-230). La frecuencia del término *identidad* en el lenguaje teológico y su enfático significado, subraya P., ha llamado poco la atención a los mo-

dernos libros de texto. De interés resulta asimismo la observación de quee la *monarchía* se entiende ahora más bien en sentido de *unitas in trinitate, trinitas in unitate, Pater in Filio,* etc. (p. 233). Esta insistencia en lo que más tarde se llamó *perichóresis* es muy importante y característica de Atanasio y de los PP. de Capadocia, si bien podía haber aludido el autor al pasaje incidental de Ireneo (Adv. Haeres. III, 6, 2, Harvey, p. 23).

En cuanto a la fórmula *una ousía y tres hypostáseis,* el autor sin detenerse a investigar su origen, acentúa sólo la notable elaboración de S. Basilio en este punto y da breves referencias sobre el sentido de *physis* en comparación con *ousía* (pp. 233-235). El capítulo se cierra exponiendo las concepciones trinitarias bajo el punto de vista latino, a diferencia del griego. Este, según P., concibe un Dios, que es ser objetivo, pero también tres objetos y aquel, un Dios que es un objeto, mas a la vez, tres sujetos. No deja de haber cierta disonancia entre esta afirmación del autor y la que él mismo nos había hecho (p. 159), refiriéndose precisamente a Tertuliano (de tan gran influencia en la terminología trinitaria occidental): el término correspondiente a *prósopon*, persona, lo aplica Tertuliano a las personas de la Trinidad, en el mismo sentido, en que *prósopon* se usaba comúnmente en griego. Y lo dicho en la p. 97 sobre el teólogo africano: "su puesto está asegurado, como el último de los apologistas griegos".

P. insiste en que los Padres latinos tenían conciencia de que ninguna enseñanza sobre Dios puede darnos "una descripción completa de lo que Él es, en su propia y perfecta naturaleza". Muy bien; pero obsérvese que tal convicción ni es exclusiva de los latinos, ni quiere decir esto que ellos creyesen que "toda doctrina acerca de Dios sea tan sólo una alegoría humana" (p. 236). Una cosa es conocimiento analógico, imperfecto (o como dice justamente el mismo P., a continuación, inadecuado) y otra la pura alegoría.

En toda esta comparación entre griegos y latinos, ténganse en cuenta las siguientes observaciones. Ante todo se debe subrayar más de lo que lo hace P., que aquí se trata de explicaciones especulativas filosóficas del misterio. Ya S. Agustín distingue entre *pia fides* y *qualiscumque intelligentia* [29]. En segundo lugar, las divergencias, sean cuales fuesen, no son tales que pueda trazarse

(29) *De Trinit.,* VII, 4, n. 9. (PL, XLII, 941).

una línea divisoria nítida entre el punto de vista latino y el griego, como apunta P. "Los más sabios de los latinos eran plenamente conscientes de que la doctrina trinitaria griega difería esencialmente de la suya propia". Y más arriba se habla de vía *psicológica* (latina), contrapuesta a la *metafísica* (griega) que convergen al mismo término (p. 236). Sobre esta cuestión dice muy bien Schmaus: "In der Geschichte des Dreieinigkeitsglaubens wurde tatsächlich bald mehr die Einheit Gottes, bald die Dreipersönlichkeit betont, ohne dass das andere Element jeweils vernachlässigt oder gar geleugnet worden wäre. Das erstere Vorgehen findet man mehr im Abenland, das letztere mehr im Morgenland, wenngleich keines ausschliesslich *griechisch* oder *lateinisch* ist und keines von den Theologen, bei denen wir es finden, mit Ausschluss des anderen vertreten wird" (30). En tercer lugar, debería ponerse más de relieve que las discrepancias entre latinos y griegos, en el punto trinitario, radican, de modo especial, en el diferente contenido semántico que se atribuía a las palabras: *substancia* y *persona;* de donde la diversidad en la manera de hablar. "Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet... timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas... Quaesivit qui tria diceret, et dixit substantias sive personas, quibus non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit..." etc. (31). Que en el fondo convenían latinos y griegos, lo nota justamente el mismo S. Agustín: "Quod de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Graecorum consuetudinem, ea quae diximus oportet intelligi. Sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam" (32).

En cuanto a S. Anselmo (P. pág. 239), es cierto, desde luego, que se inspira en el gran Obispo de Hipona, según indica el mismo Anselmo en el prólogo del Monologion y según se desprende de lo que allí dice en seguida: "Quod enim dixi summam trinitatem posse dici tres substantias, Graecos secutus sum, qui confitentur tres substantias in una persona eadem fide, qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in Deo per substantiam,

(30) *Bibl. d. Kirchenväter*, 2. Reihe, Bd. XIII, Einl. p. XXVIII, München, 1935.
(31) S. August. *De Trinit.* VII, 4, n. 9. (PL, XLII, 941-942); cfr. n. 7 (l. c. 939).
(32) *Ibid.* n. 8. (l. c. 941).

quod nos per personam" (33). Por estas palabras aparece el influjo de S. Agustín, tanto en señalar la diversidad de terminología entre griegos y latinos, como en apuntar la coincidencia de los mismos en el fondo. Difiere, en cambio, Anselmo de Agustín, ante todo, en el motivo por el cual aquél piensa, como éste, que de suyo la palabra *persona* no conviene a Dios en plural (aunque ambos acepten el uso linguístico común: tres personas). En efecto: según Agustín, *persona* expresa algo absoluto, esencial, de donde. si sólo se considera su contenido semántico, no es apta para designar pluralidad en Dios (34). Según Anselmo, influenciado por la definición boeciana: "persona est naturae rationalis individua substantia" (35), la pluralidad de personas se suele entender de modo que subsistan separadamente entre sí, de donde es menester que sean tantas las substancias, cuantas son las personas. "Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae" (36). Además, discrepan los dos teólogos, en que Agustín atribuye a los griegos la fórmula: "tres substantias, unam essentiam"; en cambio Anselmo les adjudica: *tres substantias in una persona*. ¿Porqué substituye aquí Anselmo la palabra *essentia* (=*ousia*) por persona? ¿Tal vez por acentuar la antítesis entre latinos y griegos? No da otra razón P. (pág. 239), ni es fácil hallar explicación histórica que satisfaga. En una carta de Anselmo ad *Bernardum eiusque monachos*, alude el Santo a la siguiente fórmula que, según él, es atribuida por S. Agustín, a los griegos. "Quod autem Graeci dicant in Domino unam personam, tres substantias, testatur beatus Augustinus in libro de Trinitate" (37). Por el contexto, la frase *in Domino*, lleva a dar un sentido cristológico a la fórmula. De hecho el pasaje de S. Agustín a que se alude, no parece ser otro que aquel tan famoso "Sic Deo coniungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis

(33) S. Anselmi. ...*Opera omnia* ,vol. 1um, p. 8. ed. Schmitt, Fr. Sal., Seccovii. 1938. Vide ep. IV, 104 (PL, CLIX, 253) y epist. de Incarn. Verbi, en su segunda recensión, cap. 16, ed. Schmitt, Floril. Patr. 28, p. 25, Bonnae, 1931.

(34) Cfr. *De Trinitate*, VII, 6, n. 11 (PL, XLII, 943). Sobre la varia interpretación que dan los escolásticos al pasaje, puede consultarse Schmaus, M., *Die psychologische Trinitätslehre d. hl. Augustinus*, pp. 148-149. Münster i. W., 1927.

(35) De persona et duabus naturis, c. III (PL, LXIV, 1343). Compárese Anselmo, *Monol.*, cap. 79, Schmitt, vol. 1, p. 86.

(36) *Monol.*, cap. 79, Schmitt, p. 85.

(37) Cfr. el pasaje anselmiano en PL. CLIX, 254, (Ep. IV, 104). Esta carta, dirigida al Prior y monjes del monasterio de San Albano, debió escribirse durante la Sede Vacante 1093-1097; así Schmitt, *Rev. Bened.* 48 (1936) p. 315, nota 2.a

fieret una persona, ac per hoc iam ex tribus, Deo, anima et carne" [38]. Pero allí nada dice S. Agustín de los griegos. Por otra parte S. Anselmo en la cartra mencionada, antes del texto trascrito, alude a lo que él juzga formulismo trinitario de aquellos: "Sicut ergo nos dicimus in Deo unam substantiam esse tres personas, ita illi dicunt unam personam esse tres substantias" [39]. Algo violento resulta suponer que, para apoyar tal afirmación en S. Agustín, adujo después S. Anselmo, equivocadamente el texto cristológico dicho, que nada tenía que ver, ni con la Trinidad, ni con los griegos. Mas al fin, la hipótesis no es del todo improbable.

El capítulo 12.º lleva el título *Unidad en la Trinidad*. Ocúpase de las enseñanzas de los capadocianos sobre las propiedades o distintivos de las divinas personas. P. defiende muy bien contra Harnack que estos PP. no abandonan el *homousios*. Reputa como injustas las acusaciones que durante la controversia arriana se les dirigían, de ser triteistas. Sin embargo falta el autor a la objetividad cuando afirma simplemente: "They themselves came out of the semi-Arian tradition " (p. 242). S. Basilio, lo mismo que S. Atanasio y S. Hilario, procuraba atraerse a los partidarios del *homoioousios*, pero no procedían de ellos, como ni de los adversarios del Espíritu, a quienes sobre todo, se esforzaba por reducir a la fe verdadera. Su línea tradicional era la niceno-atanasiana. En la elaboración doctrinal sobre la perfecta igualdad de las *hypostáseis*, en que insisten los capadocianos, contra los arrianos extremistas, P. ve acertadamente un golpe mortal al subordinacianismo; pero es inexacto considerar como reliquias de este error en la teología católica, las enseñanzas, acerca del principio *arché*, según la cual el ser divino posee su origen único en el Padre, si bien el autor mitiga aquella aserción, al asegurar que la prioridad lógica, no temporal, del Padre no envuelve superioridad. Tampoco satisface la fórmula con que se resume la doctrina trinitaria de los capadocianos: Dios es un objeto en sí mismo y tres objetos para sí mismo (to Himself) (p. 240). En efecto: las propiedades distintivas de las divinas personas estriban, según dichos PP., en las relaciones de origen. Así vg. el Nacian-

(38) *De Trinit.*, l. XIII, cap. 17, n. 22 (PL, XLII, 1031). Como es sabido, los PP. del Conc. Toledano XV aducían el texto, para defender la afirmación de S. Julián sobre las tres substancias en Cristo. Cfr. PL, LXXXIV, 517.

(39) l. c. 253.

ceno [40]. Acerca de la procesión del Espíritu a Padre per Filium, tiene razón P. en derivar esta fórmula del subordinacionista Orígenes. Pero eso no quiere decir que tal doctrina deba calificarse, como la de la *doble procesión del Esp. Santo,* ni como restos de subordinacionismo, a no ser en el sentido dicho de su procedencia origeniana, la cual por otra parte explica bien, como observa P. (al menos de algún modo) la aversión de los antioquenos a la fórmula *a Patre per Filium* [41]. La disyuntiva que se apunta = *doble procesión—proceder directamente a Patre* no es convincente. Si el Niseno vg. insiste en la procedencia del Espíritu per Filium, es que acentúa no precisamente una doble procesión, sino una procesión mediata [42]. Por otra parte hace resaltar P. atinadamente en un estudio minucioso de los textos que esta teoría contribuyó de hecho a reafirmar el sentido de la unidad divina, aunando en coherente y orgánica relación las concepciones mantenidas sobre las tres divinas personas (pp. 254-255). También se trata largamente el conocido argumento tan usado de los capadocianos: *mía energeía* e. *mía physis* (pp. 256-264).

El capítulo 13.º expone la aparición de una tendencia abstracta en el pensamiento cristológico-trinitario que llega a su culmen en Leoncio de Bizancio, movimiento de transición, hacia la lógica del pensamiento; en cierto sentido, paso del platonismo al aristotelismo.

Leoncio gustaba sobremanera del formulismo esquemático, lo cual le lleva a "*encajar la doctrina de la Trinidad en una asimilación verbal con la teoría de la Encarnación*". Apasionado, por otra parte, de todo el sistema de la lógica aristotélica, se esfuerza por reproducirlo en teología. El resultado fué substituir metafísica constructiva con formalismo lógico, amenazando arruinar la doctrina de identidad de substancia (pp. XXXII; 265-266).

En efecto, la expresión cristológica leonciana dos *usíai* sólo puede significar *dos universales* o dos *análisis abstractos.* Consiguientemente, si Leoncio compara Trinidad y Encarnación, la antigua fórmula trinitaria tres *hypostáseis* y una *ousía* viene a querer decir solamente *un análisis de realidad en las tres Personas,* en vez de *una substancia concreta idéntica en las tres Perso-*

(40) Orat. 29, teol. 3.ª, n. 16 (Mason, p. 98, 6-8).
(41) (p. 250).
(42) Cfr. vg. *Adv. Macedonianos*—el título no es del Niseno—, PG, XLV, 1308. Véanse además los textos citados por P. (p. 252).

nas (p. 273). Tal es, en síntesis, la opinión que P. se ha formado de Leoncio. Pintura, a la verdad exagerada, en sus rasgos principales. Ante todo, ya Yunglas refutó muy bien la afirmación de los que como Ermoni, inspirado en Loofs, acentuaban unilateralmente el aspecto *aristotélico* de Leoncio [43]. En su antropología y en su típica doctrina de la *enhypostasia* influye desde luego la psicología neoplatónica [44]. Pero además no debe pasarse por alto el puesto preferente que en la polémica de Leoncio ocupan los testimonios patrísticos; de ellos, como de fuente inagotable, ha bebido Leoncio, según él mismo refiere, su saber teológico y filosófico [45]. En especial se inspira en S. Basilio y S. Gregorio Nacianceno, al elaborar la metafísica teológica sobre *naturaleza* (*physis*) e *hypostasis*. Sólo que Leoncio expone estas ideas con una nitidez particular. "Su gran mérito consiste en haber analizado con una profundidad, una fineza, una precisión desconocida hasta entonces, los conceptos de *naturaleza* y de *hypóstasis* y de haber hecho recalcar sus propiedades y mutuas relaciones..." [46]. Al fijar la esencia del concepto *hypóstasis* en la existencia autónoma (secundum seipsum esse), Leoncio da el verdadero motivo porqué en Cristo no hay personalidad humana.

Por otra parte, obsérvese que la doctrina trinitaria sólo entra en las exposiciones leoncianas, como subsidiaria, como término de comparación con la cristología, punto céntrico de la apologética de Leoncio. Los elementos filosóficos que éste presenta en la cuestión trinitaria no son innovación suya. La insistencia en el *eidos* a propósito del *humousios*, corresponde a la acentuación acentuación del *koinon* en S. Basilio, al hablar de la *ousía* divina. Cierto que los conceptos *physis* y *ousía*, tienen su matiz peculiar; pero tal distinción ya desde S. Atanasio, descendiendo hasta S. Cirilo Alejandrino, ocurre en los escritos patrísticos [47]. Por lo demás nuestro teólogo bizantino claramente pretende dar un sentido concreto y no universal a las dos *physeis* o *usíai* en Cristo. Tan es así que precisamente emplea la analogía antropológica de la unión del alma y el cuerpo, entendiéndola, no como Aristóteles

---

(43) Junglas, J. P., *Leontius v. Byzanz*, prol. VIII, Paderborn, 1908. (Forsch. z. Cristl. Liter. u. Dogmengesch. VII, 3).
(44) Cfr. l. c., pp. 79, 150 y sigs.
(45) Ibid. pp. 40 y sigs.
(46) V. Grumel, *Dict. Th. Cath.*, IX col. 426.
(47) De lo cual da una sucinta idea Wolf, J. B., *Commentationes in S. Cyrilli Alex. ac Spiritu Sancto doctrinam*, pp. 54-58, Herbipoli, 1934.

en sentido de dos substancias imperfectas, unidas para formar una naturaleza, sino de dos naturalezas *completas* téleiai ousíai (physeis) para constituir un individuo [48]. Por eso insiste Leoncio, como reconoce P. (p. 270), en rechazar la posibilidad de una *ousía* que sea pura abstracción. De donde la ocasión de introducir las enseñanzas de la *henypostasia*, para resolver la dificultad: si toda naturaleza sin *hypóstasis* es una abstracción, también será *hypóstasis* la naturaleza humana de Cristo, puesto que existe. Leoncio resuelve el problema, introduciendo un medio: entre ser, por sí mismo, *hypóstasis* y ser *anypóstatos*, está el ser *henypóstatos* [49]. No se ve pues el peligro de arruinar la doctrina trinitaria de identidad de substancia que acentúa P. en las *aberraciones* de Leoncio, ni los demás ejemplos de esta época, aducidos por el autor (pp. 277-279) se refieren a la cuestión trinitaria, sino a la cristológica. Hacia el final del capítulo (pp. 279-280) y en conexión con la doctrina del teólogo bizantino, viene a tratar P. brevemente del Concilio de Calcedonia, pero en un tono injusto (despectivo, respecto del influjo de Occidente) no muy conforme con la seriedad y objetividad, de las que en general da pruebas el autor, como hemos visto. No hay para qué detenerse aquí en refutar estas apreciaciones arbitrarias; ni es la primera vez que plumas protestantes se han empleado en atacar dicho Concilio [50]. Un juicio ecuánime de las enseñanzas cristológicas de la Asamblea y de sus resultados prácticos puede leerse en Tixeront [51]. La situación creada por el triunfo del formalismo—asegura P.—se restauró gracias a un escritor desconocido del s. VII, utilizado por S. Juan Damasceno (pp. 280-281).

Y con esto llegamos al último capítulo de la obra, donde se expone la doctrina de la coinherencia de las divinas Personas, por lo cual, según P., la situación se acaba de asegurar de modo permanente. La prevalencia del pensamiento abstracto había ocasionado un brote de triteismo y la coinherencia fué la respuesta ortodoxa, formulada por el mismo pensador anónimo indicado.

En substancia, tal doctrina se reduce a la de Atanasio, Hilario

---

(48) JUNGLAS, l. c. p. 83 y *Lex. für Th. u. Kirche*, VI, col. 512.
(49) Con su claridad y sobriedad acostumbrada pone de relieve este punto TIXERONT, J., *Hist. des Dogmes* III, ed. 6.ª, p. 155, París, 1922.
(50) Cfr. p. ej. RARNACK, A., *Lehrbuch d. Dogmengesch.* v. 2.b, ed. 4.ª, pp. 396-398, Tübingen, 1909.
(51) *Hist. d. Dogmes*, III, ed. 6.ª, pp. 97-98.

y Gregorio de Nisa (pp. 282-290). El término *perichóresis* que expresa dicha idea, era originariamente cristológico y fué transferido al campo trinitario, por los tiempos del Damasceno, que lo adopta, desde luego no mucho antes que éste, según pretendía Dorner (pp. 291-299; XXXIII).

Este postrer estudio es otra de las monografías filológicas verdaderamente atractivas e importantes del libro, por ser característica en los PP. alegados la noción de la *perichóresis*, para expresar la identidad de substancia en Dios.

Resumiendo podemos decir que el Dr. Prestige ha realizado una labor muy digna de encomio, al proporcionarnos tan precioso material patrístico, bien elaborado, orgánicamente concebido, objetivo y profundo, en su conjunto, y bajo el aspecto histórico-dogmático generalmente conservador y sensato en sus juicios, hechas las reservas que hemos apuntado, al ir recorriendo las diferentes secciones del trabajo.

TEXTOS INÉDITOS

LUIS DE MOLINA S. I. - DE BELLO
COMENTARIO A LA 2.2, Q. 40

editado por

R. S. de Lamadrid, S. I.

Sabido es que Molina publicó su renombrado tratado *de bello* como parte integrante de la obra *De Iustitia,* en la que ocupa las disputas 98-123 del tratado segundo.

Sabemos asimismo que el gran jurista español publicó por primera vez dicha obra en Cuenca el año 1593 [1]. Ahora bien, lo que hoy presentamos a nuestros lectores no es el tratado *de bello* acabado y presto para la imprenta, es la primera redacción de ese tratado, tal y como aparece en las explicaciones de Molina dictadas a sus discípulos de Evora durante el curso escolar 1574-1575 [2], explicaciones que se hallan en el *Ms. 1581* de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra, en el que se ocupa los ff. 574v-612r.

Si en todos los grandes autores ofrece interés el estudio de la evolución de sus ideas, el presente texto nos ofrece la ocasión de estudiar esta evolución del pensamiento de Molina a través de los veinte años que separan a la primera de la definitiva redacción del tratado *de bello.*

Desgraciadamente la materia es hoy de la más viva actualidad, pero precisamente en este ambiente guerrero es donde se deja oir con más autoridad que nunca la voz del jurista español que enseñó tan magistralmente los eternos principios de la justicia y el derecho.

(1) J. A. de Aldama (*Luis de Molina S. I.—De spe,* ATG, 1, 1938, 111-112).
(2) *Ibidem.*

Antes de presentar el texto de Molina, creemos de utilidad hacer algunas indicaciones comparativas entre las dos redacciones.

Y comenzando por la disposición general del tratado, ofrécese ésta, a primera vista, muy diversa en una y otra redacción. En la primera la materia está dividida en los 4 artículos que distingue Sto. Tomás en la q. 40 de la 2.2, si bien Molina subdivida por su cuenta el artículo 1.º en cuatro disputas. He aquí el esquema: *Quaestio 40,* de bello. *Art. I.* Disp. 1.ª: Utrum sit licitum christianis bellare. Disp. 2.ª: quae requirantur ut bellum sit licitum. Disp. 3.ª: De militibus et caeteris cooperantibus ad bellum. Disp. 4.ª: Quantum liceat in bello iusto. *Art. II*: Utrum clericis et episcopis licitum sit pugnare. *Art. III*: Utrum in bello iusto fas sit uti insidiis. *Art. IV*: Utrum liceat diebus festis pugnare.

En la redacción impresa divide toda la materia en 26 disputas, que, como decíamos, ocupan desde la 98 a la 123 del tratado segundo *De Iustitia,* y que están encabezadas con sus respectivos sumarios. La diversidad entre ambas redacciones, por lo que se refiere a la disposición general es más aparente sin embargo que real, ya que aun en la segunda redacción vuelve a aparecer la división conforme a las cuatro disputas, que era la que tenía Molina en su entendimiento. Veámoslo en el esquema:

1. De bello cur hoc loco dicendum (D. 98).
2. Utrum bellum sit licitum aliquando (D. 99).
3. Quae sequirantur ad bellum licitum (D. 100-107).
   a) auctoritas (D. 100-101).
   b) causa iusta (D. 102-106).
   c) debita intentio (D. 107).
4. De militibus et caeteris cooperantibus ad bellum (D. 108-116).
   a) de episcopis et clericis pugnantibus (D. 108-110).
   b) de licitudine insidiarum et pugnae in die festo (D. 111).
   c) de caeteris cooperantibus (D. 112-116).

Ni en la disposición general encontramos, ni en todo lo demás hallaremos diferencias sustanciales. El tratado de bello lo dejó acabado Molina desde su primera redacción. El mismo lo da a entender: "*Atento que no tengo de ver otros libros para ello sino*

los que han salido después acá que lo hice, por la mucha exacción y diligencia con que cuando lo hacía revolví lo demás" [3].

Ello no quita el que abunden las correcciones, que no se limitan al estilo y fraseología sino a la misma precisión y exactitud de los conceptos, a la concisión y claridad de las proposiciones, y aun en alguna que otra ocasión en la modificación de su opinión primera. Ello había de ser el fruto de la revisión a que sometió su primer trabajo: "*Que del primer hierro, yéndolo componiendo como lo voy leyendo, no puede salir tan digesto y limado que no tenga necesidad de revista*" [4].

Supuesto, pues, que no hay cambios sustanciales lo que pretendemos aquí es solamente subrayar esas modificaciones que constituyen el "*revello y limallo*" que decía Molina [5].

A la primera lectura comparativa del tratado de bello en sus dos redacciones échase de ver el esmero puesto en la segunda por lo que al latín se refiere. Escójase un pasaje al azar:

Petes quando duae integrae respublicae ac regna habent immediate idem commune caput, eundemve regem, ut regnum Castellae et regnum Aragoniae regem Hispaniarum, possit unus adversus alterum, absque facultate communis regis, movere bellum. Et patet, ex dictis, respondendum esse negative. Nam tota facultas cuiusque regni ad movendum bellum est in rege. Quare neuter, sine consensu communis regis, movere poterit bellum, nisi propter necessitatem, quando rex negligeret punire, aut non auderet puni-

Petet aliquis, utrum quando duae integrae respublicae, aut regna, unum habent commune caput, ut hodie habent regna omnia Hispaniarum, possit unum adversus alterum movere bellum absque facultate communis regis. Ex dictisque facile constat, non posse eo quod tota aucthoritas utriusque ad movendum bellum sit penes communem principem. Excipitur quando supervenisset ea necessitas, quae de civitatibus et magnatibus eiusdem regni paulo antea explicata est [6].

(3) Carta de Molina al P. Claudio Aquaviva, Lisboa 29 agosto, 1582. Cf. F. Stegmueller, *Geschichte des Molinismus, t. I: Neue Molinas schriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters;* Münster, 1935), p. 555.
(4) *Ibidem*, p. 552.
(5) *Ibidem*, p. 555.
(6) *De Iustitia*, Venetiis, 1602, col. 404.

re regnum, quod alteri regno iniuriam inferret, ut de ducibus et civitatibus eiusdem regni dicebat Vitoria [7].

La diferencia es clara, aunque por otra parte la comparación saque verdaderas aquellas palabras de Molina: "*Porque aunque deseo toda limpieza en el estilo, y para ello ser ayudado de otro (aunque no faltan personas doctas, que digan que para cosas escolásticas basta mi estilo) deseo que esta limpieza sea sin quitarse nada de la clareza, brevedad, nervios y recato con que cumplen vayan hechas cosas escolásticas*" [8].

De mayor interés es observar la precisión con que matiza los conceptos. Esto es frecuente en el enunciado de las proposiciones y conclusiones. Tratando de la autoridad necesaria para que la guerra sea justa, enunciaba así su doctrina "*Quarta conclusio: Minores de Republica non tenentur examinare causam belli, sed possunt, credentes maioribus licite militare. Imo quando non sunt inditia iniustitiae belli, resque videtur sufficienter per probos et sapientes examinata, quibus tuto alii videantur se posse committere, neque sapientes alii et prudentes, qui aeque ac qui rem definiverunt polleant ingenio scientia et experientia, tenentur rem examinare; sed licite possunt militare, committentes se definitioni aliorum. Tam aperta tamen possent esse indicia iniustitiae belli, et talis rumor illius esse posset, ut non solum prudentes et sapientes tenerentur rem examinare, sed etiam communes milites tenerentur de ea pro conditione cuiusque, inquirere, antequam ad bellum procederent, neque excusaret a peccato ignorantia*" [9].

He aquí la misma conclusión, que en el orden de la nueva redacción es la segunda: "*Secunda conclusio: Minores de republica non tenentur examinare belli sed tuto pugnare possunt committentes se iudicio aut definitionie principis et eorum, qui Principi sunt a consiliis. Idem dicendum est de iis sapientibus, quibus iudicium de causa belli, non esset commissum, quando indicia non essent iniustitiae. Tam aperta vero esse possent indicia iniustitiae belli et tales de ea rumores, ut non solum sapientes, sed etiam communes milites tenerentur rem examinare, aut de ea ab aliis inquirere, unusquisque pro captu suo, aliterque ignorantia non excusaret eos a peccato et ab onere restituendi*" [10]. Como se ve, la pro-

---

(7) Véase más abajo la p. 171-172.
(8) Carta de Molina al P. Claudio Aquaviva, Lisboa, 6 marzo, 1583. *Op. c.* p. 562.
(9) Véase la p. 199.
(10) *De Iustitia,* 404

posición, con ser aquí más concisa, puntualiza y precisa mucho más: distingue entre el juicio de los consejeros y la definición del príncipe, entre los sabios y los consultores de oficio, entre el pecado y la obligación de restituir.

El caso del desdoblamiento de una proposición en otras varias es el más ordinario para puntualizar la materia y esclarecer una doctrina. Así, por ejemplo, en el comentario de Evora dos príncipes se disputan la posesión de un territorio que aun no está en poder de ninguno de ellos. Este es el solo caso allí considerado [11] mientras que en el tratado *De Iustitia,* se examinan los siguientes: a) si uno está ya en posesión de la cosa disputada; b) si ninguno la posee; c) si el Romano Pontífice puede decidir en la disputa, tratándose de príncipes cristianos; d) si la duda versa sobre la posesión de un reino y los pretendientes son miembros de dicho reino; e) si en el mismo caso anterior los pretendientes son miembros de naciones distintas [12]. De esta manera una cuestión inicial ha suscitado otras nuevas a las que se ha ido llegando por medio de distinciones y mutuas relaciones.

A veces Molina al hacer una consideración sobre la doctrina ya enunciada vese obligado a restringir la universalidad del principio anteriormente expuesto. Hablaba de la obligación de caridad que puede haber en desistir de la guerra aun después de comenzada, y al querer en la segunda redacción excluir la obligación de justicia, descubre la posibilidad de lo que intentaba negar y así lo que en la primera redacción era una proposición puede haber obligación de caridad; ahora son dos distintas: a) puede haber obligación, no de justicia, sino de caridad; b) podría llegarse a la obligación de justicia, si aun empezada la guerra se ofreciese tal compensasión que de no aceptarse el adversario tuviese derecho a mover nueva guerra [13].

Hay materias expuestas con mayor detención, como ocurre con las obligaciones de jefes y soldados entre sí y con respecto al estado o sociedad civil. Baste decir que en la primera redacción todo ello no pasa de los límites de un sólo número [14], mientras que en la segunda ocupa toda la disputa 116 [15].

(11) Véase la p. 175.
(12) *De Iustitia,* 378-381.
(13) *De Iustitia,* 383-384.
(14) Véase la p. 203.
(15) *De Iustitia,* 409-411.

Otra disputa, la 108, cuyo título es "*Quando bello de hostium potestate extrahuntur, quae hostes bello ab aliis ceperunt restituenda ne sint prioribus dominis, et de privilegio postliminii*" [16], rehace toda la materia tratada en la primitiva redacción [17] por lo que viene a ser lo más elaborado que hay en la segunda redacción.

Más frecuente es desglosar cuestiones que remite a otros lugares del *de Iustitia,* ya tratadas o que más adelante ha de estudiar. Tal sucede con la jurisdicción del Romano Pontífice sobre los príncipes temporales, materia en la que se había extendido no poco en la primera redacción y que en la segunda trata someramente, remitiéndose a la disputa 29, donde de propósito la había considerado, al ocuparse de la autoridad [18]. Lo mismo ocurre cuando trata de la aptitud de los pueblos inferiores para gobernarse por sí mismos, pues en la segunda redacción se remite a lo ya dicho en la disputa 32 [19].

Señalemos, finalmente, con alguna mayor detención aquellos puntos en que la evolución del pensamiento de Molina le llevó hasta cambiar y modificar su primera opinión. Hablando de las causas de la guerra justa había dicho: "*Vitoria, loco citato, ait quod, cum cuique iure gentium facultas sit peregrinandi in alias provincias et illic, sine nocumento tamen illic habitantium, tum etiam eo navibus applicandi atque inter illos negotiandi sine ipsorum damno, puta asportando merces, quibus illi carent, et inde abducendo quibus illi abundant; et praeterea, cum cuique facultas sit participandi his quae in illis regionibus omnibus, etiam hospitibus sunt communia (ut late ibidem probat), fit ut causa iusta belli potuerit esse Hispanis applicantibus ad novum orbem, si in praedictis a barbaris prohiberentur. Et eadem causa esse potuit Lusitanis applicantibus in Indiam, aut in Brasilicam regionem, vel in quamvis aliam, si in similibus prohiberentur*" [20]. Como vemos parece hacer suyas las palabras y razones de Vitoria, pues las da por buenas y no añade nada en contrario. Por el contrario veamos lo que dijo en la segunda redacción: "*At nobis contrarium videtur verum. Etenim, licet illa omnia gentium iure in hoc sensu fas sint cuique extraneo, quod interim, dum ab habitatoribus non prohiberentur,*

(16) *De Iustitia,* 414-421.
(17) Véase la p. 205-211.
(18) *De Iustitia,* 388 y 129-130.
(19) *De Iustitia,* 383-384.
(20) Véase la p. 183.

licitum sit cuique illa efficere; et praeterea, quod, dum extraneus aliquo illarum rerum usu extreme vel graviter indigebit, non possit licite prohiberi, eo quod, et lex charitatis id postulet, et rerum divisio praeiudicare non potuerit quominus unusquisque, etiam invitis dominis, ea re utatur, qua extreme indiget; nihilominus, cum post rerum et provinciarum divisionem non minus propria sint cuiusque reipublicae, quae ab ea possidentur in commune, et quorum dominium tota respublica habet, quam sint cuiusque de republica, quae ab eo tanquam propria possidentur. Sane, quemadmodum quicumque particularis interdicere licite potest omnibus aliis ne rebus ipsius utantur, quando graviter aut extreme his non indigebunt, et licite etiam potest nullum cum aliis commercium admittere; sic etiam respublica moderatorve illius licite prohibere poterit omnibus extraneis, ne rebus propriis reipublicae, quae communes sint civibus omnibus, utantur interim dum illis extreme aut graviter non indigebunt. Licite etiam poterit velle nullum cum illis habere commercium neque in his ullam eisdem facit iniuriam, ut ea de causa possint bellum iustum movere idque apud non paucas respublicas videmus factitari" [21]. Palabras estas que expresan abiertamente la opinión contraria.

Otra materia en que modifica su primera manera de ver es al tratar de los clérigos, en que se propone la cuestión si les es lícito participar en el botín de guerra. Decía en el comentario de Evora: "*sicut carent iure bellandi ita carent iure capiendi aliquid in bello*" [22]. Veamos con cuanta mayor indulgencia se expresa en la disputa 108: "*Meo quidem iudicio scrupulose quidam hac de re loquuntur. Breviterque dicendum censeo, id pendere ex expresa vel tacita ducis aut principis exercitus voluntate, et quando aliud non constat, praesumendum eam esse ut quod deripuerint suum id efficiant clerici non secus ac si essent milites. Sunt enim utiles exercitui, imo et pars exercitus non minus quam milites, atque adeo gaudere debent commodis belli, sicut milites praesertim cum adversarii non minus clericorum sint hostes, quam aliorum, qui in exercitu pugnant. Quando autem constaret contrariam esse ducis voluntatem illi restitutio eorum bonorum esset facienda, cui princeps aut dux vellet*" [23].

La misma tendencia a suavizar se nota al tratar de las tropas

(21) *De Iustitia*, 386.
(22) Véase la p. 229.
(23) *De Iustitia*, 396.

mercenarias: "*Caietanus in Summa, nomine subditorum intelligit etiam mercenarios milites, qui sub continuis stipendiis regis alicuius degunt tam tempore pacis quam belli; hi namque tamquam subditi sunt habendi perinde atque famuli esto inde non sint oriundi, et placet illius sententia, quoad hoc quod non teneantur tantam adhibere diligentiam ad inquirendam iustitiam belli, quantam si non ita essent conducti; ad maiorem tamen aliquam puto eos teneri quam illos, qui sunt partes eiusdem reipublicae, minoraque indicia iniustitiae belli puto sufficere, ut isti non possint militare nisi prius examinata iustitia belli, quam sufficerent in subditis qui essent de eadem republica*" (24).

Notemos bien las frases "ad maiorem tamen aliquam" "minoraque indicia sufficerent" y veamos cómo quedan suavizadas en la segunda redacción: "*quamvis forte hi ad maiorem diligentiam adhibendam teneri videantur, ut sciant de iniustitia belli, quando aliqua apparent indicia, quam indigenae de republica in dubio si multum propendeant bellum esse iniustum, integrumque illis sit discedere, quia expleverunt tempus pro quo se militiae atrinxerant, videantur teneri discedere*" (25). No es solo la mayor duda que indica el adverbio *forte*, sino que en fin de cuentas tales limitaciones pone para obligar al soldado mercenario a salir de dudas, que, prácticamente, en nada viene a diferenciarse del propio súbdito.

En resumen el tratado *de bello* quedó elaborado en la primera redacción, y aunque la segunda ofrezca una mayor madurez, no obstante tenía razón el jesuíta español cuando escribía: "*Antes me espanto cómo una persona tan poco versada en moral, como yo era cuando comencé la 2.2, pudo hacer una materia tan cumplida y salir con ella con tanta orden yéndola leyendo como la iba componiendo*" (26).

(24) Véase la p. 202.
(25) *De Iustitia*, 405.
(26) Carta de Molina al P. Claudio Aquaviva, Lisboa, 29 agosto, 1582. *Op. c.* p. 552.

[F. 574v] *Quaestio 40. De bello*

Art. 1.—Utrum sit licitum christianis bellare

Disputatio 1.ª

1. Error fuit Manichaeorum illicitum esse bellare, eaque de causa Mosyem repraehendunt quod bella gesserit, ut videre est apud Augustinum lib. 22 contra Faustum cap. 74. Eccolampadius affirmavit prohibitum esse christianis, in Evangelio, bellare et eundem errorem sequutus est Cornelius Agrippa, in libro de vanitate scientiarum, ut refert Castrus adversus haereses, verbo bellum, haeresi 4.ª Lutherus vero (ut Castrus ibidem refert, haeresi 2.ª) affirmavit illicitum esse christianis bellare adversus Turcas, quia, ait, est pugnare voluntati Dei visitantis et corrigentis iniquitates nostras per illos. Hunc tamen errorem germanis nunquam persuadere potuit. Ad eundem errorem, quod christianis illicitum sit bellare, visus est accedere Tertullianus, in lib. de corona militis. Vide Vitoria in relectione de iure belli, n. 1.º Hi omnes errores suaderi possunt ex illo Mat. 5 [39]: si quis te percusserit in dexteram praebe illi et alteram, et ego dico vobis non resistere malo; et cap. 26 [52] omnes qui acceperint gladium gladio peribunt, et Rom. 12 [19]: non vos defendentes carissimi, sed date locum irae. Nec satis est si quis repondeat haec omnia esse consilia, et non praecepta; non enim est modicum inconveniens admittere bella omnia, quae a christianis gesta sunt in Ecclesia, esse contra consilium Evangelii.

2. Sit vero haec nostra conclusio: *Non solum fas est christianis bella gerere, servatis conditionibus de quibus in sequentibus, sed etiam aliquando melius est quam oppositum, imo poterit esse culpa mortalis non* [F. 575r] *bellare.* Prima pars huius conclusionis fuit semper in Ecclesia, et eam affirmat Augustinus, lib. 22 contra Faustum, cap. 24 et aliis sequentibus, in sermone de puero centurionis, in epistola ad Bonifacium 2.º contra Manichaeos, et de verbis Domnini tract. 19 et lib. 83 q. 9, quae referuntur cap. militare, 23 [1] q. 2, et cap. dominus, 23 [2] q. 2. Et probatur 1.º ex illo Ioannis Baptistae, Lucae 3 [14], ubi interrogantibus militi-

(1) C. 5, C. XXIII, q. 1.
(2) C. 2, C. XXIII, q. 2.

bus, quid faciemus et nos, respondit: neminem concutiatis, neque calumniam faciatis, sed contentis estote stipendiis vestris, in quae verba ait Augustinus in cap. paratus [3] citato: si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abicerent arma, seque omnino militiae subtraherent; et addit, quibus proprium stipendium sufficere debere praecipit, militare utique non prohibuit.

3. Secundo. In lege naturae bellare licuit, ut patet de Abraham, qui pugnavit contra quatuor reges, ut legitur in Gen, 14 [14-24]. Item in lege scripta, ut patet de David et Machabaeis, imo multa bella in lege scripta praecepit Deus, ut bellum Saul contra Amalech [I Reg. 15, 1-3], et plura alia; ergo bellare non est contra legen naturae, sed Christus in lege evangelica solum prohibuit quae erant contra legem naturae, qua ratione lex evangelica lex libertatis dicitur, ergo fas est christianis bellare.

4. Tertio. Licet regibus cingere gladium adversus malefactores et seditiosos suae reipublicae iuxta illud Rom. 13 [4]: non sine causa gladium portat, minister Dei est vindex in iram ei, qui male agit; ergo licebit etiam stringere gladium adversus hostes externos in protectionem et defenssionem suorum, pauperem eripiendo et egenum de manu peccatoris liberando, iuxta praeceptum Psalmi [Ps. 81-4]; id quod non solum bello defensivo, vim vi reppellendo, quod iure naturali cuique licet, ut habetur, D. de iustitia et iure l. vim vi [4], sed etiam bello offensivo, repetendo res ablatas et resarciendo damna, vindicandoque iniurias suis illatas: alias iniqua plane esset [F. 575v] conditio cuiusque reipublicae, quae ab hostibus infestaretur si nullo existente communi superiore in terris, qui iniurias sibi illatas posset vindicare, solum fas esset illi se defendere arcendo inimicos, neque ulterius prosequi posset bellum vindicando iniurias illatas, maneret namque semper respublica laesa, malique audatiores [a] fierent ad iniurias inferendas nunquamque pax et securitas esset in Republica, quae, auctore Augustino, cap. noli, 23 [5], q. 2., finis esse debent belli iusti. Adde quod neque orbis consistere posset in statu felici, niquaque esset conditio innocentium, si de iniuriis illatis a tyrannis, latronibus et raptoribus sumere non possent iustam vindictam et recompensa-

(3) C. 2, C. XXIII, q. 1.
(4) D. 1, 1, 3.
(5) C. 3, C. XXIII, q. 1.
a *Ms.* aptiores.

tionem. Meritoque Augustinus, cap. Dominus 23 (6) q. 2, dixit iusta bella definiri, quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est, quae, vel vindicare neglexit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est.

5. Quarto. Probatur exemplo sanctissimorum virorum, non solum in veteri testamento, ut Josue, Davidis, Machabaeorum et aliorum, qui bella offensiva, intulerunt, sed in novo; Christo enim placuit centurio, cuius puerum curavit [Mt. 8, 5-13], et ille alius, Act. 10 [1-48], cuius orationes et eleemosynae ascenderunt in conspectu Dei. Martinus etiam miles Christo placuit, et Mauritius, et socii eius, aliique sanctissimi milites et martyres. Item Constantinus et Theodosius aliique christianissimi imperatores etiam offensivum gesserunt, cum in concilio haberent sanctissimos et doctissimos episcopos, ut Sylvestrem et Ambrosium. Quodsi adversus alios licitum est bellare, maxime adversus Turcas, adversus quos tam iustas causas belli habemus, quod terras christianorum usurpaverint et retineant, totque iniurias intulerint, molianturque evertere fidem et rempublicam christianam. Unde pluribus conciliis, auctoritateque plurimorum summorum Pontificum, saepe decretum et attentatum est bellum adversus Turcas. De qua re vide Castrum verbo bellum, haeresi 2.ª [F. 576r] Merito ergo, error Lutheri, a Leone X damnatus est inter alios in Bulla, quae habetur 3.º tomo conciliorum, post concilium Lateranense. Quod si alicuius ponderis esset motivum Lutheri, neque tempore famis, pestis, aut infirmitatis fas esset remedia quaerere adversus haec mala, cum non minus Deus illis visitet iniquitates nostras quam cladibus inimicorum. Deus enim ita punit his malis, ut remedia non prohibeat, qui potius velit adhiberi. Si quis enim infirmitate aut fame constitutus, medicinam aut panem [b] non sumeret, cum posset, utique peccaret mortaliter suique ipsius esset homicida. Adde quod aliquando haec mala effectus sunt nostrae negligentiae et socordiae, neque constat utrum Deus ea via velit nos punire, et quantum, an potius, nobis cooperantibus, velit nos liberare. Deliramentum, ergo, et stultitia est error Lutheri, qui, ea etiam via, suasu diaboli, visus est velle demoliri Christi Ecclesiam.

6. Secunda et tertia pars conclusionis facile patent: cum enim, pro bono communi et salute reipublicae vita corporalis exponenda

---

(6) C. 2, C. XXIII, q. 2.
b *Ms.* famem.

sit, utique, quando ad salutem non solum corporalem sed etiam spiritualem atque ad conservationem fidei et augmentum religionis christianae in bonumque spirituale ipsorummet inimicorum necessarium est bellum, non solum melius est bellare quam oppositum, sed et tantum interesse poterit, tantaque spes esse poterit victoriae, ut apertissimum peccatum mortale sit principem, cui ex officio incumbit cura reipublicae et defenssio atque instauratio iniuriarum suorum, non movere bellum, non solum defensivum sed et offensivum; et cum subditi parere teneantur principi in bonum reipublicae, princeps sub culpa mortali praecipere aliquando potest subditis ut ad bellum procedant.

7. Ad loca in oppositum (praeter illud Mat. 26 [52]) dicendum est illa omnia pertinere ad consilium, quando oppositum non expedit magis bono communi, aut aliud non iudicatur magis expedire. Christus enim, percusus in unam maxillam, non praebuit alteram sed dixit: si male loquutus sum etc [Io. 18, 23]. Expediebat enim bono communi, homines tunc intelligere responsionem ipsius, ob quam fuit percusus, [F. 576v] culpa caruisse. Adde quod forsan per hyperbolen id dictum est, quasi diceret Christus: patienter sustine; quod Christus tunc fecit. Paulus vero, Act. 23 [c] [3], iussus percuti a summo sacerdote, respondit: percutiat te Deus paries dealbata; agebat enim tunc partes Ecclesiae et fidei, expediebatque ea libertate loqui in bonum fidei et auctoritatem suae doctrinae. Et eodem modo quando bono communi iudicatur bellum expedire, et maxime si quis ex officio illud inferre teneatur in bonum suorum, melius est bellare quam oppositum, imo ad id tenebitur interdum princeps sub culpa mortali. Quare non omnia bella, quae in Ecclesia gesta sunt, consiliis evangelicis adversantur. Ad illud vero Mat. 26 [52], dicendum est intelligi de his, qui, privata et propia auctoritate, gladium accipiunt; non vero de his, qui auctoritate derivata a Deo, gladium adversus malefactores accipiunt, de quorum numero sunt, qui iniuste bella gerunt. Ut enim Augustinus, 2.° contra Manichaeos ait: ille accipit gladium, qui nulla superiore vel legitima potestate iubente, in sanguinem alicuius armatur; qui vero auctoritate principis vel iudicis (si fuerit persona privata) [d] gladio utitur, non ipse accipit gladium

---

c *Ms.* 13.
d *Al margen*: zelo iustitiae, quasi auctoritate Dei, si persona sit publica. *En adelante omitiremos las notas al margen, siempre que sean sumarios o referencias escritas de otra mano.*

sed ab alio sibi commisso utitur. Porro sensus verborum Christi hic est: omnes enim qui gladium acceperint gladio peribunt, vel statutum iuste est ut omnes qui gladium acceperint et interficerent, gladio pereant, eratque dictum illud vulgare in eo sensu in communi hominum ore; licet vero Petrus tunc in defensionem Christi id fecerit, eum tamen reprehendit, quia absque ipsius facultate, imo contra ipsius voluntatem, id fecit; ex dictis enim Christi, et ex facto ipsius, quo se ita obtulit inimicis, nosse debebat voluntariam Christi oblationem ad mortem, atque hunc sensum innuunt verba illa subiuncta: calicem quem dedit mihi Pater non vis ut bibam illum [Io. 18, 11]. Eum praeterea reprehendit, quia factum illius magis videbatur habere rationem vindictae quam defensionis; contra tantam enim et tam instructam turbam vana erat Petri defensio, potiusque nocitura quam profectura erat, utpote quae hostium animos magis irritaret adversus [F. 577r] Christum. Et hanc causam innuunt verba illa: an putas quia non possum rogare Patrem meum et perhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum? [Mt. 26, 53]. Adde quod erat adversus ministros potestatis publicae; decuit autem Christum (tametsi illi inique procederent) in exemplum aliorum reprehendere Petrum, quod ita sumeret arma adversus ministros publicos.

Quae requirantur ut bellum sit licitum

Disputatio 2.ª

1. Praetermisso bello defensivo, quod cuique, cum moderamine inculpatae tutelae, iure naturali licet vim vi repellendo, iniuriamque, quae ipsi infertur, ut bellum offensivum sit licitum requiritur: 1.º auctoritas in inferente; est vero huiusmodi auctoritas in principe, qui superiorem non habet in suo principatu, et eadem ratione in republica libera, quae superiorem non habet qualis est Venetorum et Genovensis. Aliae vero privatae personae, quae superiorem recognoscunt, et quorum dominium pars est alterius principatus, ut dux Bargantinus in hoc regno et dux Albanus in regno Castellae, et alii similes, tum in civitates, quae partes sunt alterius reipublicae, ut Olyssipo, Toletum et aliae, ius et auctoritatem non habent movendi bellum offensivum absque facultate suorum superiorum. Hac in parte omnes conveniunt, D. Thomas et Caietanus hic, Summistae, verbo bellum, Vitoria in

relectione de iure belli, n. 5, Covarrubia in relectione regula peccatum (7) p. 2, n. 1, Castrus, 2 de iusta haereticorum punitione, cap. 14, Sotus, 5 de iustitia, q. 3, art. 5 ad 1, Gabriel, in 4, d. 15, q. 4, art. 1, Adrianus, de restitutione, caput aggredior casus principales, Panormitanus, cap. sicut, 13 [e], de iureiurando (8), n. 7, Bartholus, in 1, hostes ff de captivis et postliminium reversis, et plures alii, quibus refragatur Isidorus, cap. iustum 23 (9), q. 2, et Augustinus, cap. quid [f] culpatur, 23 (10), q. 1, dicens: ordo ille naturalis, mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi bellum auctoritas atque consilium penes principes sit, idem intelligens de republica libera, quae superiorem non habet [F. 577v] auctoritas namque, quae in principe est, aut rege, aut republica, quae eum aut primum suorum ascensorum in principem sibi elegit, in eum derivata est eandemque retinet respublica, quae alio genera regiminis seipsam gubernat, qualis est respublica Venetorum. Quo loco adverte iura, quae sunt, innuere absque consensu Imperatoris Romani non posse inferri bellum, de quorum numero sunt lex hostes [g], D. de captivis et postliminio reversis (11) et 1. hostes [h], D. de verborum significatione (12), quae tamen iura intelliguntur de subditis Romano Imperio eo tempore quo Imperator Romanus magnae parti orbis dominabatur. Iam vero hodie imminutum est valde Romanum Imperium, iuraque imperii (ut Sylvester, verbo bellum, 1, n. 2, ait) praescriptione in multis perierunt, plurimis exemptis ab illius obedientia et iurisdictione, saltem ut ius habeant per se ipsos inferendi bellum.

2. Ratio autem quare in principe, qui superiorem non habet in suo principatu, et in republica libera, quae superiorem non habet, huiusmodi auctoritas resideat, haec est, quia unaquaeque respublica integra ius naturaliter habet, propter rationes praecedenti disputatione assignatas, stringendi gladium et puniendi, non solum internos malefactores, sed et externos repetendo ab eis res a suis iniuste ablatas, resarciendoque damna suorum et

(7) Reg. 4, R. J., in VI.°
(8) C. 13, X, *de iureiurando*, II, 24.
(9) C. 1, C. XXIII, q. 2.
(10) C. 1, C. XXIII, q. 1.
(11) D. 49, 15, 24.
(12) D. 55, 16, 118.
e *Ms.* 3.
f *Ms.* quod.
g *Ms.* hostis.
h *Ms.* hostis.

denique puniendos externos malefactores, ne in suos vel ipsi vel alii aliquid iterum audeant (intellige tamen quando a suis superioribus non puniuntur, et non coguntur resarcire damna, quae iniuste intulerunt) alias neque mundi status pacificus conservari posset, iniquaque esset conditio talis reipublicae, externique in dies fierent aptiores ad nova damna illi inferenda. Neque talis respublica esset sibi sufficiens cum ius ei non esset vindicandi et resarciendi damna suorum, comprimendo et cogendo ad id adversarios. Aristoteles, autem, 3 Politicorum, docet unamquamque rempublicam integram, debere esse sibi sufficientem. Cum, ergo, respublica, cui princeps aliquis iuste dominatur, transtulerit in eum totam quam hac in parte habebat potestatem, vel ipse, iure belli, eam acquisierit talem rempublicam sibi subiciendo, fit ut auctoritas inferendi [F. 578r] bellum sit in principe, quando respublica principem habet, neque talem auctoritatem sibi reservavit; quando libera est, sine aliquo principe, qui ei dominetur, sit in ipsa republica.

3. Dictum est auctoritatem inferendi bellum adversus externos esse in principe aut republica libera, quando externi a suis superioribus non comprimuntur, et non coguntur resarcire damna quae iniuste intulerunt, quia (ut probe notat Driedo, de libertate christiana, 1.2, cap. 6, Gabriel, in 4 d. 15, q. 4, art. 1, et Caietanus, hoc loco) actor sequitur forum rei, et ob id princeps unius reipublicae non subit vicem iudicis alterius (etiam quando subditus alterius damna suis iniuste intulerint) nisi in defectu iudicis proprii, qui esos puniat et cogat resarcire damna quae intulerunt. Unde Augustinus, cap. dominus, 23 [13], q. 2 ait: iusta bella definiri, quae ulciscuntur iniurias, si gens et civitas plectenda est, quae vindicare neglexerit, quod a suis improbe factum est. Ubi aperte innuit tunc solum principi unius reipublicae fas esse vindictam sumere de peccatis subditorum alterius, quando proprium princeps et iudex illorum negligit id praestare.

4. Dubium est hoc loco utrum si aliqua natio sit tam barbara quae superiorem non habeat, sed singulae familiae aut pagi ad invicem sint divisi, ita ut nullae duae familiae aut nulli duo pagi communem habeant superiorem, ut in Brasilica regione contingere videtur, fas sit uni familiae aut pago auctoritate propria sumere iustam vindictam et satisfactionem de iniuriis ab

(13) C. 2, C. XXIII, q. 2.

alia familia aut pago sibi illatis. Et respondendum est affirmative, consentireque videntur Gabriel, in 4, loco citato, et Angelus, verbo Bellum, 6, dicentes quod quando iniurians superiorem non habet a quo puniatur, iniuriatus potest, auctoritate propria, ab illo repetere sua, possumusque rationem assignare: tum quia, supposita illa barbarie, in unaquaque familia aut pago militant rationes, propter quas auctoritas est in unaquaque republica ad vindicandas iniurias suas ab externis illatas, quare unaquaeque familia retinet tunc auctoritatem sumendi simili modo istam vindictam et satisfactionem; tum etiam quia, existente publica superiore aliqua potestate nefas est privatis hominibus munus iudicis exercere in propria causa, sumendo, auctoritate propria, iustam satisfactionem. Item sequerentur [F. 578v] gravissima mala propter quae id est prohibitum, et ob id tenentur illa poscere a superiore, qui loco Dei munus illud exercet iuxta illud: mihi vindictam et ego retribuam; at vero, nulla existente superiori potestate, quaevis familia videtur naturaliter idem ius habere. Quare, licet partes familiae, sine auctoritate capitis aut rectoris, sumere non possint talem iustam vindictam, caput tamen ipsum, vel cum capite, vel de illius consensu, sumere eam potest.

5. Ratio autem quare magnates, et qui superiorem habent, et cuius dominium pars est alicuius reipublicae, tum etiam civitates, quae partes sunt alicuius reipublicae, ius non habeant inferendi bellum propria auctoritate, est quia huiusmodi coram suo superiore petere possunt iustam vindictam et compensationem, ad illumque spectat ius dicere ea in parte, maxime quando is, qui iniuriam intulit, subditus etiam est eiusdem superioris. Qua de causa lex hostis, D. de captivis et postliminio reversis [(14)], et lex hostis, D. de verborum significatione [(15)], appellant latrunculos et praedones Romani Imperii, qui propria auctoritate bellum inferunt.

6. Vitoria, de iure belli, n. 9, consone ad Caietanum, hoc loco, advertit quod, cum auctoritas gerendi bellum a iure humano et gentium magna ex parte pendeat, consuetudo praescripta potest tribuere auctoritatem gerendi bellum, et ob id, si civitas aliqua aut princeps, qui superiorem habeat, antiqua consuetudine obtinuit ius per se ipsum inferendi bellum, non est ei deneganda

(14) D. 49, 15, 24.
(15) D. 50, 16, 118.

talis auctoritas et potestas. Adderem privilegium sine consuetudine praescripta ad id sufficere. Hac de causa Castrus, 2 de iusta haereticorum, cap. 14 ait: in Italia ducem Ferrariae, ducem Florentiae, ducem Mantuae et marchionem Montis ferrati, antiqua consuetudine, habere auctoritatem movendi bellum, quamvis addat cum Caietano, hoc loco, modo illi bona fide in tali pacifica auctoritate fuerint. Quoniam si illam usurpaverunt ex magnitudine potentiae rebellantis suis dominis, a quibus coerceri non potuerunt, neque modo possunt, nefas illis est propria auctoritate move [F. 579r] re bellum, quando quidem possessor malae fidei ullo tempore non praescribit. De ducibus et marchionibus Germaniae dubitat Castrus, loco citato, an habeant talem potestatem, eo quod omnes subdantur Imperatori, a quo quilibet puniri potest, si alteri faciat iniuriam. Cuius rei indicium est senatus publicus, qui est in Germania auctoritate Imperatoris, adeoque ex omnibus partibus Germaniae confugiunt quod arbitrentur se a propriis dominis iniuste esse dammanatos, ipsi tamen meliusque nos scient an consuetudine praescripta, vel privilegio, an aliquo alio titulo habeant hiusmodi potestatem. Idem Vitoria addit necessitatem posse aliquando huiusmodi facultatem tribuere his qui superiorem habent. Si enim in eodem regno civitas una aliam oppugnaret, eique graves iniurias inferret, aut unus dux alteri duci, rexque requisitus negligeret vel non auderet iniurias illatas vindicare, posset civitas aut dux, qui esset iniuriam passus, non solum se defendere sed et bellum inferre et animadvertere in hostes, malefactores interficiendo, quia alias hostes non abstinerent ab iniuriis, non tamen auderem licentiam hac in parte multum extendere. Panorminatus, cap. sicut, 13 [1], de iureiurando [(16)], quem plures sequuntur, ait principem aut magnatem, qui superiorem non habet, pro quantitate iurisdictionis, quam in suos habet ad ipsos puniendos, posse adversus suos subditos rebelles et iniquos movere bellum, intra limites effectuum ad quos se extendit sua iurisdictio, quod nulli dubium esse potest.

7. Petes quando duae integrae respublicae ac regna habent inmediate idem commune caput, eundemve regem, ut regnum Castellae et regnum Aragoniae regem Hispaniarum, possit unus adversus alterum, absque facultate communis regis, movere

---

(16) C. 13, X, *de iureiurando*, II, 24.
1 *Ms.* 3.

bellum. Et patet, ex dictis, respondendum esse negative. Nam tota facultas cuiusque regni ad movendum bellum est in rege. Quare neuter, sine consensu communis regis, movere poterit bellum, nisi propter necessitatem quando Rex negligerit punire, aut non auderet punire regnum quod alteri regno iniuriam inferret, ut de ducibus et civitatibus eiusdem regni dicebat Vitoria.

8. Illud superest advertamus cum communi sententia doctorum, quod quando perso [F. 579v] na ecclesiastica dominium habet temporale, auctoritas movendi bellum ad ipsam spectat pro qualitate dominii, sive bellum exerceat per se, sive per alium, iuxta ea quae articulo sequenti dicenda sunt. Summus autem Pontifex, non solum quatenus princeps patrimonii ecclesiastici terrarumque ecclesiae, movere potest bellum perinde atque reliqui principes seculares, se etiam iuxta potestatem quam habet in potestates laicas in ordine ad finem spiritualem, poterit, vel movere bellum, vel tribuere aliis potestatem movendi bellum oblata causa iusta. Vide quae diximus supra q. 10, art. 8, potissimum conclusione 3.ª

9. 2.º Ut bellum offensivum iustum sit requiritur ut adsit causa iusta belli inferendi. Haec est communis. Porro ut Vitoria, de iure belli, n. 13, advertit, omnis causa iusta belli ad iniuriam vel offensam reducitur, intellige vel impediendam, vel resarciendam, vel vindicandam. Vitoriae consonat Augustinus, cap. dominus, 23 (17), q. 2, dicens bella iusta definiri quae ulciscuntur uniurias si gens vel civitas plectenda est, quae vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam sublatum est.

10. Quo loco adverte ad bellum iustum videri sufficere iniuriam materialiter seu absque peccato. Hoc enim quod Deus filiis Israel concesserat terras Chananaeorum et Amorraeorum, ius habebant bello eos expellendi ad occupandum quod suum erat; quantumvis gentes illae ignorarent donationem factam a Deo, et ob id, retinendo terras quas antea possidebant, non peccarent, sed materialiter tantum facerent iniuriam filiis Israel. Unde Abulensis, Iosue 12, dicit bellum illud ex utraque parte fuisse iustum, ex parte quidem filiorum Israel materialiter et formaliter, quia iuste bello intendebant quod ipsis donatum erat a Deo, ex parte vero illarum gentium formaliter tantum, quia, invincibili-

(17) C. 2, C. XXIII, q. 2.

ter ignorantes donationem et voluntatem Dei, iuste se defendebant. Adverte tamen quod filii Israel non solum hoc ius habebant ad bellum illud (alias nefas illis esset gentes illas interficere, quandoquidem nullum peccatum commisserant adversus filios Israel, propter quod digni essent morte) sed hoc est aliud, quod, propter idololatriam et offensas alias in Deum commissas, iusserat [F. 580r] illis Deus eos omnino delere et interficere et tanquam ministri Dei, iussu et auctoritate divina, bello illo ulciscebantur peccata et offensas in Deum commissas, eos ita delendo et interficiendo. At cum gentes illae hoc quoque invincibiliter ignorarent, iuste et absque peccato seipsos defendebant, et pugnabant adversus filios Israel. Hoc dictum sit ut intelligatur quam late intelligenda sit causa illa universalis iusti belli, ad quam dicimus reduci omnem causam iusti belli. Vitoria namque, loco citato, non ita late videtur illam intelligere, ut patet ex probationibus quas subiungit. Solum enim videtur loqui de iniuria formaliter in qua intervenit culpa. Cum tamen bellum non solum moveatur ad ulciscendam culpam et sumendam vindictam, sed etiam (ut Isidorus innuit cap. 23 (18), q. 2) ad repetendum, aut de novo occupandum, quod nostrum est, nobisve est debitum, et ab aliis nobis invitis detinetur, esto ille detinendo non peccet, quia forte aliquibus apparentibus rationibus innititur, iudiciumve ea in parte sapientium sequitur; fas namque nobis tunc est occupare nostra, modo nobis explorata sit nostra iustitia. Atque hac ratione concedunt communiter doctores, conceditque ipse Vitoria, posse esse aliquod bellum iustum ex utraque parte. Et adverte quod, cum adversarii tunc non peccent, nefas profecto esset illos punire, quia poena et vindicta iusta supponit culpam propter quam ultio sumatur, sed solum fas erit occupare nobis debita, exequendo tantum illa quae ad ea occupanda erunt necessaria.

11. Duplex ergo bellum offensivum possumus distinguere, alterum ad vindictam sumendam, ultionemque exercendam, sive simul intendam recuperare nostra, resarcireque damna nobis illata, sive non, et ut hoc sit iustum, requiritur ut praecedat culpa in hostibus. Atque de hoc tantum loquitur Augustinus loco citato, videturque loqui D. Thomas hoc loco, qui ad bellum iustum requirit culpam in hostibus. Adverte tamen quod tunc causa belli movendi non est solum pensanda ex quantitate culpae hostium,

(18) C. 1, C. XXIII, q. 2.

sed etiam [F. 580v] ex parte valoris rei, quae ad nos pertinet et quam nobis invitis retinent, tametsi quantitas poenae et vindictae in illos exercendae ultra receptionem et recompensationem rerum nostrarum ex quantitate culpae et iniuriae illatae respondere debet.

12. Alterum bellum iustum possumus distinguere ad occupandum nostra eave quae nobis debentur, quando alia via obtinere ea non possumus, et ad tale bellum non requiritur praecedat culpa in hostibus, sed satis est praecedat iniuria materialiter. Sicut enim princeps ius dicit subditis suis, quando unus ratione alterius simili modo occupat, iubetque vi auferri ab eo, qui bona fide illam occupat, quamvis ille reputet fieri sibi ea in parte iniuriam, ita simile ius habet in extraneos, qui eodem modo quo suum aut suorum occupant, quando aliter illa recuperare non potest, subit enim tunc rationem iudicis et executoris. Et adverte quod huiusmodi bellum partim convenit cum offensivo et partim cum pure defensivo: cum offensivo quidem convenit, quatenus, altero existente in quieta possessione bonorum, quae ad nos pertinent fas est illud movere ad ea occupanda et expellendum eum a possessione, fasque est efficere, quae ad ea occupanda necessaria fuerint, esto id sit interficere defensores; cum defensivo vero convenit quia id solum fas est efficere in eo bello, ad occupandum nobis debita, quod fas esset ad illa defendendum, si essemus in illorum possessione. Unde nefas esset in tali bello punire sumereque vindictam de hostibus, nam nulla ipsorum intercessit culpa, ut plus facere quam necessarium esset ad nos ipsos ab eis defendendum, et ad recuperandum nostra; imo quidem credo quod nec expensas belli [j] exigere et occupare possumus ab eis, quando quidem illi, nec ex parte rei acceptae, nec ex parte iniustae acceptionis, ad eas tenentur, eo quod iuste pugnaverint et retinuerint talia bona excusante eos a culpa ignorantia invincibili, quemadmodum, quando duo contendunt in iudicio circa possessionem aliquam, is, qui cadit a causa non condemnatur solvere expensas, quas in tali causa fecit, si nulla culpam commissit in defensione talis causae. Adverte tamen quod, si in bello referendo ob [F. 581r] serventur quae subiungam et quae observanda sunt, raro continget fieri huiusmodi bellum sine iniuria formaliter sumpta, qua interveniente fas erit compensare expensas belli, ut ex dicendis patebit.

---

j *Al margen*: Iuxta haec limita quae inferius dicendum, disp. 4, n. 1, fol. 597.

13. Hic vero antequam ulterius progrediamur adverte cum Vitoria, de iure belli n. 20, ut bellum iustum sit non satis esse eum, qui intulit, arbitratum fuisse se habere iustitiam et iustam causam, alias Turcas et Saraceni gererent bellum istum adversus nos, putant enim se habere iustam causam belli. Praeterea bella, ut plurimum, essent iusta ex utraque parte, cum credendum sit principes bellantes arbitrari se tueri causam iustam. Oportet ergo, ut bellum formaliter sit iustum, magna prius adhibita diligentia, pro rei pondere et gravitate, examinare causas belli, auditis rationibus adversariorum, si vellent ex aequo et bono disceptare, omnia enim sapientum verbis prius experiri oportet quam armis, ut Comicus ait. Oportet vero in huiusmodi examine adhibere probos et sapientes viros, qui, cum libertate et sine ira et odio aut cupiditate, loquantur. Denique ea diligentia adhibenda est, quae expellere omnino possit ignorantiam culpabilem, quae intervenire posset. Cum enim in rebus moralibus difficile sit verum et iustum attingere si negligenter et cum passione ista tractentur, facile errabitur, talisque error non excusabit auctores, maxime in re tanti momenti ubi agitur de periculo et calamitate multorum, qui re vera sunt proximi, quos sicut nos ipsos tenemur diligere.

14. Quod si iustitia belli dubia sit, ita quod in utraque parte sint probabiles et apparentes rationes, ait optime Vitoria, n. 25, quod si unus sit in legitima possessione rei, de qua est controversia, alius, manente dubio, non potest bello et armis de illa contendere, ut subiungit n. 30; tenetur tamen, qui legitime [F. 581v] possidet, examinare causam diligenter et audire pacifice rationes alterius partis, ut ait n. 29, et ita, per examen rei et rationes, poterit tentare ius suum. Qui est extra possessionem talis rei, ei, qui possidet, tenetur id admittere; non tamen qui est extra possessionem poterit occupare talem rem, quousque exploratum sit ad ipsum pertinere: v. gr. rex Lusitaniae erat in legitima possessione Malucarum insularum, dubitari autem coepit utrum iuxta divisionem orbis, orientem et occidentem versus, factam per Alexandrum VI, inter regem Castellae et regem Lusitaniae pertinerent ad regem Castellae an ad regem Lusitaniae. Demus ergo quod, dum res non fuerit certa, neque rex Lusitaniae tenetur illas tradere vel partem illarum, neque rex Castellae potest ea de causa bellum movere; rex tamen Lusitaniae, statim atque de illa re coepit dubitari, tenebatur facere moralem diligentiam ut sciret an ad ipsum pertinerent, et praeterea admittere

examen rei et audire rationes et motiva, quae erant pro rege Castellae, ut factum fuit, antequam interveniret pactum, quo composita fuit lis illa inter Carolum V et Ioannem II Lusitaniae regem.

15. Primum et secundum eorum, quae dicta sunt, probantur quia in dubio melior est conditio possidentis et, ob id, in re dubia, illicitum est spoliare possessorem. Item si causa illa ageretur coram iudice legitime communi utrique, iudex nunquam in re dubia spoliaret possessorem; id enim statuunt iura in causis privatis. Neque principes ea in parte sunt alterius conditionis, neque possessor tenetur reddere partem aut totum, neque princeps, qui cum eo contendit, quique in defectu communis iudicis subit vicem iudicis, posset eum spoliare re, quam possidet, aut in totum aut in partem. Ita dato opposito, sequeretur, existente eadem conditione in utroque bellantum circa notitiam iustitiae utriusque partis, dari bellum iustum ex utraque parte. Nam qua ratione iste posset armis rem illam petere [F. 582r] posset imo multo maiori, is qui possidet eam defendere, cum iustitia circa dubium aeque faveat utrique parti, et possessio legitima, ante excitatum dubium, pugnet pro possidente; maximum autem est inconveniens admittere, existente eadem iustitiae notitia utriusque partis in utroque bellantium, posse esse simul bellum iustum ex utraque parte.

16. Quia hoc ipso quod possessor dubitat de re, quam possidet, et negligit inquirere veritatem, non possidet bona fide, scienterque se exponit iniuste detinendi alienum, invito domino, quod est contra caritatem proximi; licet enim in dubio non teneatur praeponere sibi, spoliando se bonis suis, tenetur tamen facere moralem diligentiam ne ipsum gravet retinendo quod illius est.

17. Quarto probatur quia unicuique fas est tentare ius, quod habet, et illud inquirere, eaque in parte utitur iure suo, neque possidenti facit iniuriam. Unde si sit aliquis communis iudex, coram tali iudice poterit id opponere, iudexque tenetur rem examinare, ut quotidiano usu receptum est. Cumque ergo principes sint iudices in propriis causis, fit ut teneantur admittere examen et audire rationes circa ea, de quibus est dubium, an ad eos pertineat, aliique possunt cum eis contendere ea ratione, quousque veritas illucescat.

18. Quodsi, ante possessionem alicuius rei, dubium est ad quem pertineat (ut si morte alicuius regis dubium sit ad quem

duorum pertineat regnum illius), neque ita certo res definiri possit, quia res maneat dubia, videtur quod si unus velit componere aut dividere cum alio, alter teneatur admittere conditionem, esto potentior sit, possetque totum armis occupare, et quod si totum ea fide occupet, teneatur restituere, pro quantitate dubii, ut ad arbitrium prudentis iudicatum fuerit, ut alius accipiat, possitque alter ea de causa movere bellum, quod iniustum erit ex parte totum occupantis. Ita affirmat Vitoria, loco citato, n. 28. Et probatur 1.° quia alius nullam ei facit iniuriam, petendo aequalem partem in pari causa, imo petit quod iustum est, 2.° quia alias, in occupatione illius, existente eadem notitia in utroque bellantium de iustitia utriusque partis, dari posset bellum iustum ex utraque parte, quod est inconveniens; et 3.° quia in privatis causis, re existente dubia, non licet [F. 582v] totum occupare.

19. Explorata et cognita iusta causa belli, si ea sit unum possidere aliquid, quod ad alium pertinet, tenerive ad aliquam satisfactionem, tunc, antequam bellum moveatur resque armis agatur, tenetur princeps aut respublica, ad quam id pertinet, pacifice illud petere, proponendo rationes quibus ostendat id sibi deberi illisque satisfacere. Quod si, his adhibitis diligentiis, pars opposita persistat in sua pertinacia, poterit, tunc bellum movere Advertunt tamen Caietanus, in Summa, verbo bellum, et Driedo, de libertate christiana l. 2, cap. 6, quacumque de causa bellum inferatur, si hostes deferant debitam satisfactionem antequam bellum sit inchoatum et antequam sit dimicatum, ita scilicet ut quod non solum parati sint satisfacere pro iniuriis et damnis illatis, reddereque quae ad bellatores pertinent, sed etiam parati sint satisfacere expensas belli factas, teneturque princeps desistere a bello quia, auctore Augustino, cap. noli [k] 23 [(19)], q. 1, bellare non est voluntatis sed necessitatis. Tunc autem cessat necessitas belli, modo talis sit oblatio ut illi fidendum sit, consonatque huic decissioni Deut. 20 [10-12], ubi Deus filiis Israel ita praecipiebat: Si cuando accesseris ad expugnandam civitatem, offeres ei primum pacem; si receperit et aperierit tibi portas, cunctus populus, qui in ea est, salvabitur, et serviet tibi sub tributo. Si autem foedus inire noluerit et ceperit contra te bellum, oppugnabis eam. Adverte tamen quod ubi terrae hostium debitae essent

(19) C. 3, C. XXIII, q. 1.
k *Ms.* nolit.

inferentibus bellum, ut debitae sunt christianis terrae Saracenorum, et Turcarum, illas deberent offerri eo modo quo sunt debitae, tum etiam satisfactionem iniuriarum praeteritarum, deberentque esse parati ad sustinendam poenam, qua propter praeterita crimina, essent digni, et si inter illos aliqui essent, qui morte essent digni, illos offerre deberent, ut princeps a bello teneretur desistere. Aequum tamen esset ut princeps christianus aliquod horum dimitte [F. 583r] ret. Subiungunt doctores communiter quod, postquam bellum inceptum est, ita quod coeptum est dimicari, non teneatur qui bellum infert, desistere, esto adversarii afferant debitam satisfactionem, eo quod illi sua sponte se subicerent cum statu satisfaciendi in statum iustitiae vindicativae. Tunc primum nolentes recipere conditiones iustae partis et satisfacere, digni effecti sunt ultione, ita quod in potestate principis, qui bellum incipit, sit illud iam inceptum continere. Addit tamen Driedo, ubi supra, loci, temporis, personarum, aliarumve circumstantiarum concurrentium, lex charitatis petit ut a bello, etiam inchoato, desistatur. Vitoria, de iure belli, n. 4, etiam addit non quamvis iniuriam et causam sufficere ad bellum inferendum, sed oportere esse gravem ad arbitrium prudentis viri, dignamque quam bello prosequamur. Et ratio est quia, sicut in ordine ad internos malefactores, non licet pro quacumque culpa poenas atroces exequi, ut mortem, exilium aut confiscationem bonorum, ita neque adversus externos licet, pro quacumque iniuria et causa inferre bellum, quo bellatores exequuntur caedes, incendia, vastationes et caetera. Iuxta quantitatem enim debiti debet esse plagarum modus. Pro iniuriis ergo, et causis levioribus, concedi solent alia de quibus in sequentibus.

20. Hactenus causaam universalem iusti belli explicavimus. Circa quam unum est, quod advertamus cum Castro, 2 de iusta haereticorum punitione, cap. 13, Vitoria in relectione de indis, p. 2, n. 17, et cum communi doctorum sententia, scilicet quod quando aliquis habet iustam causam belli, reliqui habent et iustam causam ipsum adiuvandi, et de eius consensu bellandi pro illo, aut cum illo, ut patet in Rege Ioram, 4 Reg. 5 [1]. Ratio huius rei est quia adiuvare aliquem in bello iusto est cooperari ad bonum, quo cuique licet de consensu illius, qui ius habet inferendi bellum, vel expresso vel interpretativo aut praesumpto. Tunc enim, et causa

1 *No lo hemos podido identificar.*

subest, et obiectum est bonum, neque deest auctoritas; atque hac de causa huic extraneo licet se conducere ad bellum iustum, atque ad illud cooperari. Huic etiam non solum licet sed etiam potest, sine suo notabili detrimento tenetur liberare innocentem a morte et a quacumque iniusta oppressione. Qua de causa iustum est bellum in favorem innocentium, ad eos liberandum ab iniuria et iniusta oppressione, et ob id iustum fuit bellum [F. 583v] Abrahami, Gen. 14 [14-24], ad liberandum fratrem suum Loth, qui captivus ducebatur cum omni substantia sua, fasque illis fuisset pugnare pro rege Sodomorum et sociorum iustum erat praelium. Alias sanctissimus Abraham non tulisset praedam eorum de manibus inimicorum, eamque restituisse innuit Scriptura Sacra.

21. Ex universali causa iusta belli explicata, patet non esse causam iustam belli, amplificationem imperii, neque gloriam aut commodum proprium, quod confirmat Vitoria, de iure belli n. 11, quia, cum utrimque posset concurrere illa eadem causa, posset esse bellum iustum, ex natura rei, ex utraque parte, quod implicat, ut de se patet, et affirmat communis sententia doctorum quidquid Alciatus dicat, citatus a Covarrubia, in relectione regulae peccatum [20], p. 2, 10, n. 6. Possumus cum Vitoria, loco citato, id a posteriori confirmare, quia, si daretur bellum iustum ex natura rei ex utraque parte, accedentes ex utraque parte ad bellum essent innocentes, ac proinde, ex natura rei, non possent se invicem interficere quod pugnat cum natura belli iusti, ex natura rei, ex utraque parte. Loco etiam citato advertit Vitoria, nefas esse principibus, in gloriam et commodum proprium, posthabito communi bono reipublicae, quam administrant, bellum gerere erogareque in eo publicos, redditus, et multo magis exponere subditos suos periculis, cogendo eos ita militare, aut cogere eos novam pecuniam in tale bellum conferre. Rex namque auctoritatem gerendi habet a republica, quae sibi constituit principem, qui eam defenderet et gubernaret in bonum commune, et ob id (auctore Aristotele, 4 Politicorum) hoc interest inter legitimum regem et tyrannum, quod tyrannus rempublicam administrat in commodum proprium, rex vero in bonum publicum. Praeterea id esset facere de subditis servos, utendo illis non in bonum commune ipsorum et reipublicae, sed in proprium commodum, authore namque Aristotele, Politicorum cap. 3

(20) Reg. 4, R. J., in VI.°

et 4, servi sunt [F. 584r] gratia dominorum, liberi autem propter se, et ob id domini servis utuntur in propriam utilitatem et commodum et non in utilitatem servorum. Subditis vero liberis non ita es utendum, sed administratio eorum potissimum debet prospicere bonum commune ipsorum. Adverte tamen quod debellare hostes reipublicae et fidei, subicere et adiungere terras eorum proprio imperio, ad commune bonum reipublicae spectat.

22. Ex eadem causa patet non esse iustam causam, ad bello subiciendam nationem aliquam, quod barbara sit et rudis aptiorque ut ab aliis regatur, bonisque moribus inbuaturque ut seipsam regat. Fuerunt namque, qui hanc arbitrati sunt esse iustam causam ad bello subiciendas nationes aliquas barbarorum, ut habitatores Brasillicae regionis, totiusque novi orbis, atque Aetiopes. Quod confirmabant quia illae natura sua sunt servi, ut enim Aristoteles ait, 1 Polticorum, cap. 1 et 3, quidam natura sua sunt servi, quibus melius est servire quam imperare, iis scilicet quorum ratio et lumen naturale, licet sufficiat ad iussa capescenda, non tamen ad regendos seipsos, et quorum vis plus est in corpore quam in animo, quod maxime convenit praedictis nationibus. Quare, cum servi dominio careant, nihilque suum habere possint, sed quidquid acquirunt, domino acquirant, fit ut huiusmodi homines nihil proprium habere possint; sed tam ipsi quam sua debita sint, iure naturali pollentibus iudicio ad ipsos regendum et imbuendum bonis moribus, et ob id sunt primo eos occupantium, ita ut, si resistant, bellum iniustum sit ex parte eorum, saltem materialiter. Est vero omnino improbabilis haec opinio, ut habes apud Vitoriam, in relectione de indiis, p. 1, n. 4, apud Sotum, 4 de iustitia, q. 2, art. 2, et apud alios. Stultum enim est cogitare homines, hoc ipso quod minus polleant ingenio ad seipsos regendum, amittere libertatem et dominium suarum rerum, vel in eadem republica vel in aliena; vel quemque alium ea ratione comparare ius ad eos subiciendos. Aristoteles, ergo, loco citato, solum voluit huiusmodi homines natura esse servos, non quidem servitute et legali et civili, ut mancipia, quae computantur in bonis dominorum suorum, et, quod acquirunt, dominis acquirunt, sed ad eum sensum naturaliter quod, suapte natura, magis apti sint ad parendum quam ad imperandum, et ut gubernentur, quam ut gubernent, et si aliud voluerit Aristoteles, loco citato, certe standum non [F. 584v] est illius sententiae. Reliqua quae hoc loco, ex eadem causa universali colligi poterant non esse

iustam causam belli, partim patebunt ex dicendis inferius in materia de rerum dominio, partim vero enucleabuntur colligendo iustas causas belli. Quaedam etiam patent ex dictis supra, q. 10 potissimum art. 8.

23. Ex eadem causa universali iusti belli patet, 1.° iustam belli causam esse ad occupandum nostra aut quae nobis debentur, quae, aliter quam per bellum, obtinere non possumus. Hac de causa, 2 Reg. 2 et 3, mortuo Saule, movit bellum David adversus Isboseth filium Saulis, qui occupaverat regnum Israel, quod concesserat Deus Davidi per Samuelem.

24. Secundo patet iustam causam belli esse ad comprimendum et puniendum subditos iniuste rebellantes contra proprium dominum, aut nolentes parere iustis praeceptis illius. Tale enim bellum fit ad recuperandam obedientiam illius et subiectionem iniuste denegatam, cum reliquis, quae cum his coniuncta sunt; tum etiam ad vindicandam iniuriam tali rebellione et inobedientia illatam. Ita gessit bellum David adversus Absalonem, tum etiam adversus Saba [m] filium Buchri [n], 2 Reg. 20 [1-22]. Augustinus etiam, cap. qui culpatur 33, q. 2, ita ait: adversus violentiam resistentium, sive Deo, sive aliquo legitimo imperio iubente, gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis cum in eo rerum humanarum ordine inveniuntur ubi eos, vel iubere aliquid, vel in talibus obedire ipse ordo constringit.

25. Tertio patet iustam causam belli adversus iniuste aggressores. Princeps enim, aut respublica, adversus iniuste aggressores non solum habet iustam causam belli defensivi, sed et offensivi, propter iniuriam illatam ad eam vindicandam, tum etiam ad compensandas expensas belli, aut si quid aliud ab hostibus ablatum aut damnificatum est. Quare respublica offendere potest iniuste aggresorem.

26. Quarto iustam causam belli esse ad vindicandam contumeliam aliamve iniuriam principi aut reipublicae illatam. Hac de causa, 2 Reg. 10 [4-5], bellum movit David adversus Hanon [ñ] regem Amonitarum [F. 585r] qui nuntiis missis a Davide ad consalutandum, in contumeliam iussit radi dimidiam partem barbae et praescindi vestes eorum medias usque ad nates [o].

---

m *Ms.* Sabat.
n *Ms.* Bueri.
ñ *Ms.* Amon.
o *Ms.* nares.

27. Quinto patet iustam belli causam esse adversus eum, qui hosti vel iniuste persequenti vel iniuste se defendenti favet; favor namque ille in iniuriam et detrimentum cedit eius, qui iustum bellum gerit, ad eumque spectat sumere iustam vindictam et satisfactionem talis iniuriae. Hac de causa, 2 Reg. 8 [5-6], percussit David Syriam Damasci, eo quod auxilium praestitisset Adarezer [p] regi Soba [q].

28. Sexto patet iustam causam belli esse adversus iniustum defensorem scelesti hominis, qui iuste puniendus est, is enim iniuriam facit ei qui ius et potestatem habet ad ipsum puniendum. Hac de causa iustum fuit bellum undecim tribuum Israel adversus tribum Beniamin, Iud. 20 [22-25], eo quod defendere voluerunt habitatores Gabaa [r], ne punirentur propter scelus quod commisserant uxorem viri levitae incredibili libidine vexantes usque ad mortem.

29. Septimo patet iustam belli causam esse adversus violantem iustum pactum et foedus initum, is enim iniuriam facit nolens stare iuste constitutis. Hac de causa iustum fuit bellum Ioram et Iosaphat, ut 5.° dictum est.

30. Castrus, 2 de iusta haereticorum punitione, cap. 14, Vitoria, in relectione de indis, p. 2, in principio, Covarrubia, regula peccatum [(21)], p. 2, 9, et alii, quos Covarrubia citat, tradunt iustam causam belli esse denegare aliquid, quod iure gentium omnibus licet, estque suo modo debitum; talis namque denegatio, utpote iniusta, iniuriam infert ei cui id denegetur et ob id potest illi bellum inferri ad propulsandam aut simul etiam vindicandam iniuriam. Unde Caesar, apud Lucanum, quod sibi Senatus aditum Romae denegavit: arma tenenti omnia dat qui iusta negat. Quia ergo transitus per quancumque regionem in aliam, iure gentium, est omnibus debitus, aiunt Castrus, Covarrubia, reliquique quos Covarrubia citat, licitum fuisse bellum filiis Israel, Num. 21 [21-27], adversus Sehon [s] regem Amorraeorum eo quod ipsis denegasset transitum [F. 585v] per terram suam, pollicentibus filiis Israel se non declinaturos in agros aut vineas eorum, neque bibituros aquas de puteis sed via regia incessuros donec transi-

p *Ms.* Aderecer.
q *Ms.* Seon.
r *Ms.* Gabaat.
(21) Reg. 4, R. J., in VI.°
s *Ms.* Seon.

rent fines eorum. Et Augustius, cap. notandum 23 [22], q. 2, de eadem re loquens, ait: notandum est sane quemadmodum iusta bella gerantur, iniuste enim trasitus negabatur, qui, iure humanae societatis aequissimo, patere debebat.

31. Vitoria, loco citato, ait quod, cum cuique iure gentium facultas sit peregrinandi in alias provincias et illic degendi, sine nocumento tamen illic habitantium, tum etiam eo navibus applicandi atque inter illos negotiandi sine ipsorum, damno puta asportando merces, quibus illi carent, et inde abducendo quibus illi abundant; et praeterea, cum cuique facultas sit, participandi his quae in illis regionibus omnibus, etiam hospitibus sunt communia (ut late ibidem probat), fit ut causa iusta belli potuerit esse Hispanis applicantibus ad novum orbem, si in praedictis a barbaris prohiberentur. Et eadem causa esse potuit Lusitanis applicantibus in Indiam, aut in Brasillicam regionem, vel in quamvis aliam, si in similibus iniuste prohiberentur. Advertit tamen Vitoria ut, si haec quae de iure gentium omnibus sunt debita iusto aliquo timore prohibeantur, tunc absque culpa prohibentur, et ob id nefas erit, ea de causa, bellum offensivum inferre, quousque adsit culpa ex parte prohibentium. Sicut enim, si dolo aliqui applicarent alicui regioni, ad illam subiciendam, aut ad iniuriam aliam ei inferendam, iuste tunc illis denegarentur, quae iure gentium alias essent debita; neque ita applicantibus licitum est, ea de causa, bellum offensivum aut defensivum adversus indigenas; sed tenerentur recedere, et si aliquod damnum inferrent, se defendendo et nolendo recedere, tenerentur illud restituere: ita quando indigenae iusto timore moventur ad ingressum negandum et prohibendum quia inde putant sibi imminere periculum, licet fas sit applicantibus ad eam regionem se defendere, neque cedere ea in parte iuri suo, quandoquidem nulla sua culpa prohibentur sed falsa suspicione, tametsi non irrationabili nihilomi [F. 586r] nus non possunt bellum offensivum adversus eos movere, eos aggrediendo, aut terras et possessiones eorum occupando, quousque sint in maiori culpa.

32. Tunc igitur, ut recte advertit Vitoria, hoc ordine deberent procedere, qui applicarent alicui regioni et ipsis iniuste denegarentur, quae omnibus iure gentium sunt licita, ut Lusitani cum in Indiam applicuerunt, aut Hispani dum applicuerunt in

(22) C. 3, C. XXIII, q. 3.

novum orbem: primo rationibus et persuassionibus deberent ostendere illa omnibus esse licita, eaque in parte fieri ipsis iniuriam, ipsosque nihil mali machinari in illos sed pacifice venire ad peregrinandum aut commercium cum illis habendum, absque aliquo eorum incommodo, paratosque esse ad id opere ostendendum et forte, si consentaneum id iudicarent ad illos sedandos, deberent rationabilem aliquam cautionem illis praestare. modo inde notabile damnum non timerent. Quod si homines nationis illius nollent acquiescere, vique et armis vellent eos prohibere, tunc possent se defendere et agere quae necesaria iudicarent ad sui defensionem et securitatem. Unde si ad id iudicarent expedire, possent, maxime postquam indigenae arma adversus ipsos sumerent, bellumque inceperint parare, aedificare propugnacula et munitiones quibus se defenderent. Nam vim vi reppellere licet, et cuique licet se defendere cum moderamine inculpatae tutelae. Interim tamen dum indigenae iustam rationem timendi haberent, neque experientia didicissent oppositum, exhibitis sufficientibus indiciis, quibus id persuadere debuisset sibi, nefas profecto esset bellum offensivum adversus illos movere, pluraque bella offensiva in illos prosequi, terras eorum captivando, ipsosque occupando et bona eorum diripiendo, quia adhuc non sunt in tanta culpa, ut ita acriter puniantur, cum iustam rationem timendi habeant. Quare, in bello, id solum agere deberent, qui ita ad eos appulissent, quod satis esset ad sui defensionem, partaque adversus illos victoria, ipsisque profligatis, non deberent eos persequi aut bona eorum diri [F. 586v] pere, ut vel opere ipso intelligerent se nihil mali machinari adversus illos, sed velle cum illis pacifice agere et commercium aut habitationem habere. Plura enim exhibere oportet ad tollendum et sedandum scandalum farisaeorum, quod ex malitia et nequitia ortum habet. Quando vero, qui ita applicuissent sufficienter ostendissent se nihil mali intendere adversus illos, et nihilominus illi persisterent in iniuria inferenda vel denegando, quae iure gentium omnibus sunt debita, vel bellum adversus illos movendo, aliisve iniuriiis eos afficiendo, tunc fas esset movere adversus eos bellum offensivum persequique iura talis belli, terras eorum pro quantitate iniuriae et damni accepti occupando, principes eorum interficiendo aut deponendo, et alios de novo collocando, ipsos capiendo, bonaque eorum diripiendo, et denique alia, quae in bello offensivo licent, pro quantiate iniuriae exequendo. Ita Vitoria, loco citato, n. 8, ubi simul advertit lega-

tos, de iure gentium esse inviolabiles illosque ad quos mittuntur teneri eos audire nulla illata eis iniuria, alias inde etiam oriri posset iusta causa belli, maxime cum legati personam regis repraesentent. Qua de causa gravissima est iniuria, quae illis fit. Causas omnes iusti belli, quas hactenus ex illa universali diximus habes apud Castrum et Covarrubiam, locis citatis.

33. Vitoria, in relectione de indis, p. 2, n. 17, tradit aliam iustam causam occupandi et possidendi iure belli terras aliorum: videlicet, quando duo populi aut nationes bella gerunt inter se et pars, quae habet iustum bellum adversus aliam, advocat aliquem in sui adiutorium ea lege ut, quod occupatum fuerit de terris aut bonis inimicorum, aut pars eorum bonorum ad ipsum pertineat, tunc enim, cum et pactum iustum sit et bellum ex parte adiuvantium iustum etiam sit, si non ad vindicandam propriam iniuriam certe ad vindicandam alienam sociorum [F. 587r] ut in superioribus ostensum est, utique, quae ita deveniunt in dominium adiuvantium, iuste possidentur. Quae, etiam nullo interveniente pacto, ipsis ita donarentur iuste, iuste quoque possidentur. Inde etiam evenire saepe solet, ut illi adversus quos adiutorium praestitum est, bellum iniuste inferant adversus eos qui auxilium praestiterunt; quo illato, illi ius habent vindicandi iniuriam bellum iustum illis inferendo, atque hac via Romani adiuvando socios potuerunt iuste dilatare suum imperium occupando varias provincias iure belli. Hac etiam ratione Lusitani in India habere potuerunt occasionem recuperandi multa iure belli, feturque Hispanos adiuvando Taleetadanos contra Messicanos terras Messicanorum ea via obtinuisse.

34. Hoc loco quaeri poterat utrum Imperator, saltem quoad iurisdictionem, esset dominus orbis et ob id bellum inferre posset omnibus nationibus, quae non parent Romano Imperio, eas ea de causa subiciendo et terras eorum occupando, ut quidam arbitrati sunt. Quaeri etiam poterat utrum Summus Pontifex ratione summi pontificatus, esset dominus orbis haberetque potestatem temporalem super omnes, in universum, potestates laicas, eaque de causa bellum similiter inferre posset omnibus nationibus, quae non parent Ecclesiae, eas subiciendo ut quidam etiam arbitrati sunt. Quia tamen utraque quaestio de dominio Imperatoris et Summi Pontificis in orbe commodiorem locum habet inferius in materia de rerum dominiis illuc usque differatur.

35. Supponentes, ergo, hoc loco, quod attinet ad primam quaestionem, Imperatorem non esse dominum orbis, dicendum est ea de causa non posse bellum movere nationibus barbaroum, quae non parent Romano Imperio; supponentes vero, quoad secundum, tria, quae sequuntur. Primum est Summum Pontificem habere plenissimam potestatem in temporalibus super omnes pertinentes ad iurisdictionem Ecclesiae, quantum tamen iudicatum fuerit expedire et necessarium esse ad bonum spirituale et finem supernaturalem, ad quem, regimen ipsius ordinatur, adeo ut, si ad id iudicatum fuerit expedire omnino deponere [F. 587v] unum regem et constituere alium, possit id efficere. In quem sensum, in extravagante unam sanctam, de maioritate et obedientia, definivit Bonifacius VIII utrumque gladium spiritualem et temporalem esse apud Summum Pontificem super omnem laicalem potestatem.

36. Secundum est neque esse dominum orbis, neque potestatem ullam habere super eos, qui non pertinent ad iurisdictionem Ecclesiae, neque super eos, qui pertinent ad iurisdictionem Ecclesiae habere potestatem in temporalibus, nisi quatenus iudicatum fuerit necessarium esse atque expedire ad finem supernaturalem. Haec, inquam, supponentes hoc loco, inferius ostendenda, quod attinet ad id quod proprium est huius loci, dicendum est illam non esse iustam causam ad bellum inferendum nationibus, quae non parent Ecclesiae, quae, quod non sint baptizatae, non pertinent ad iurisdictionem illius. In his omnibus, praeter alios, conveniunt nobiscum Vitoria, in relectione de Indis, p. 1, a n. 24 usque ad 31, et alibi, Covarrubia, loco citato, a n. 5, et Navarrus, cap novit [t] de iudiciis [(23)] notabile 3.

37. Ulterius quaeri potest utrum fas sit bellum inferre infidelibus, ea ratione, quod infideles sint, et quod in perniciem suarum nimarum non velint amplecti fidem, ut tenentur, nec parere Ecclesiae. Cum autem huiusmodi infideles in duplici sint differentia, quidam enim sunt, qui ad iurisdictionem Ecclesiae pertinent, eo quod sint baptizati, ut haeretici et apostatae quidam vero, qui ad iurisdictionem non pertinent, ut sunt qui baptizati non sunt; de prioribuss ostendimus superius q. 10, art. 8 conclusione 5, fas esse propter huiusmodi peccatum eos punire etiam

---

t *Ms.* nivit.
(23) C. 13, X, *de iudiciis,* II, 1.

supplicio mortis. Unde adversus eos licitum est bellum, ea de causa, si no velint resipiscere, imo et adversus schismaticos. Porro huiusmodi punitio, bello atque mortis supplicio, post damnatum crimen per ecclesiam, ad proprium principem ipsorum spectat; cui temporaliter sunt subiecti. Quod si princeps ipse eodem vitio sit infectus, vel nollet eos punire, tunc punitio et auctoritas indicendi bellum pertinet [F. 588r] ad Papam, qui, ut dictum est, plenam potestatem habet in temporalibus, prout videtur expedire ad finem supernaturalem, et cui obedientia debetur, et ad quem pertinet negotium fidei et religionis christianae. De mandato vero aut commissione illius, auctoritas huiusmodi pertineret ad eum vel ad eos, quibus id committeret, aut concederet, regulariter vero id committere et concedere solet aliis principibus christianis.

38. Quod vero attinet ad infideles posterioris generis, eadem quaestione et articulo ostendimus nefas esse propter infidelitatem inferre eis bellum, cogereve eos ad fidem; fas tamen nobis esse denuntiare illis Evangelium eaque in parte, non posse eos nos prohibere, neque suos impedire, ne illam audiant aut suscipiant; nosque posse illis bellum inferre, si nos prohibeant denuntiare Evangelium, vel suos audire aut suscipere fidem, vel baptizari aut aliquo modo inferant iniuriam nobis, fidei nostrae, aut suis, qui illam susceperint vel voluerint suscipere. Vide, quae ibi late dicta sunt quatuor prioribus conclusionibus, tum etiam quae art. 10, fol. 203 ibidem dicta sunt de huiusmodi infidelibus quando commorantur inter fideles, principibusque christianis subiecti sunt.

39. Illud etiam hic adverte quod, quoties propter causas hactenus assignatas, aut alias quascumque, fas est bellum inferre aliis, fas etiam est inferre huiusmodi infidelibus. Unde, si terras christianorum iniuste possideant, aut nobis aliquam iniuriam intulerint, fas est bellum illis inferre. Quod si superstites sint illi ad quos huiusmodi terrae pertinebant, aut eorum haeredes, ad illos utique pertinet bellum ad eas recuperandas et iniuriam vidicandam. Quod si solum propter iniuriam illatam bellum sit inferendum, ad illum pertinet illud inferre, qui in se aut in suis subditis illam est passus. Quod si illi superstites non sint, quorum terras iniuste possident infideles, nec habeant successores, tum distributio expeditionis earum pertinet ad Summum Pontificem in bonum fidei et Ecclesiae. Si etiam [F. 588v] Evangelium sit pro-

mulgandum huiusmodi infidelibus, licet cuique fas sit ad eos mittere idoneos concionatores, eoque tendere ad divulgandum Evangelium (modo aliud iustis de causis constitutum non sit per Summum Pontificem) ad Summum tamen Pontificem, qui supremam habet potestatem in spiritualibus et temporalibus, quantum satis est ad finem spiritualem, cuique administratio et dilatatio Ecclesiae universalis incumbit ex officio, pertinet mittere huiusmodi concionatores, et distribuere principibus facultatem eos mittendi ad diversas terras armisque eos prosequendi, si opus fuerit; eaque de causa illis solis concedere commercium cum illis nationibus, tum etiam expeditionem et expugnationem terrarum illarum, orta iusta aliqua causa belli, ut Emmanueli et Ferdinando Lusitaniae et Hispaniae regibus distribuit Alexander VI expeditionem orientalium et occidentalium regionum, quas suis navibus invenirent. Vide quae diximus art. 8 citato, conclusione 3 et 4.

40. Dubium est hoc loco utrum, saltem propter alia peccata, fas sit bellum inferre huiusmodi infidelibus, qui non pertinent ad iurisdictionem Ecclesiae. Castrus, 2 de iusta haereticorum punitione, cap. 14, ait propter scelus idololatriae fas esse illis bellum inferre, si admoniti non velint a tali peccato desistere, eamque putat fuisse sufficientem causam ad bellum inferendum idololatris novi orbis, eosque subiciendum. Eandem sententiam affirmaverat Maior, in 4 d. 15, q. 20, Innocentius, cap. quod suppon. de voto, D. Antonius, 3. p. tt 22, cap. 5 8, Sylvester, verbo Papa, q. 7 et alii moti, ut videtur, ex eo quod Imperator et Summus Pontifex domini sint orbis, dicunt huiusmodi infideles auctoritate Papae aut Imperatoris puniri posse, propter peccata, quae sunt contra lumen naturae, ut propter peccatum, sodomiae, concubitus indifferentes cum matribus et sororibus et alia huiusmodi, eaque de causa posse adversus eos bellum movere. Ad eamdem sententiam accedere videtur Castrus, loco citato.

41. Sit tamen prima conclusio in hac materia: *neque propter scelus idololatriae, neque propter alia peccata quae sunt contra lumen* [F. 589r] *naturale, fas est Summum Pontificem, Imperatorem aut quemvis alium principem, qui in eos non habeant iurisdictionem, eos punire, aut bellum ea de causa adversus eos movere, modo huiusmodi peccata non sint talia, quae iniuriam inferant innocentibus*. Haec inter alios est Vitoriae in relectione de Indis dis. 1, n. 4 et 5. Et potissima ratio est quia ad puniendum

aut ad vindictam sumendam de aliqua culpa requiritur iurisdictio et superioritas, aut certe, quod is, qui vindictam debet sumere, vel illi, qui ad ipsum pertinent, iniuriam acceperint talis culpae; tunc enim subit rationem iudicis ad illos puniendos in defectu proprii superioris, qui eos deberet punire; sed neque Summus Pontifex neque Imperator est superior, aut habet iurisdictionem in infideles, qui sunt extra Ecclesiam, ut dictum est, neque huiusmodi peccata cadunt in iniuriam ipsorum aut suorum vel aliquorum innocentium, quos iure naturali possint defendere, sed solum sunt offensae Dei in perniciem ipsorummet peccantium, ergo neque Summus Pontifex, neque Imperator aut aliquis alius princeps, qui in tales infideles iurisdictionem non habet potest illos punire propter huiusmodi crimina. Et confirmatur, quia sicut ad regem Lusitaniae non pertinet punire peccata eorum quae in Gallia fiunt, eo quod in Gallos iurisdictionem non habeat, ita neque ad Summum Pontificem, imperatorem aut quemvis alium qui in huiusmodi infideles iurisdictionem non habet, pertinet punire peccata eorum quae solum cedunt in ofensam Dei et perniciem ipsorum peccantium. Praeterea par est ratio de uno peccato contra legem naturae et reliquis, quae non cedunt in iniuriam alterius, sed Summus Pontifex non potest punire peccata fornicationis, servitutis, ebrietatis et furti infidelium, ut patet ex illo I. ad Corinth., 5 [12], ubi, connumeratis his peccatis ait Paulus: Quid mihi de his qui foris sunt, scilicet extra Ecclesiam, iudicare? Nam eos qui foris sunt Deus iudicabit, scilicet iudicium et punitio eorum non ad potestatem ecclesiasticam, quae ordinatur ad eos, qui intus sunt, sed ad Deum pertinet, ubi vides neque punire peccatum servitutis idolorum infidelium pertinere ad Ecclesiam. Alias rationes apud Vitoriam, [F. 589v] loco citato, invenies. Ad motivum ergo Castri dicendum est fas id fuisse filiis Israel, ex praecepto Dei, quo iurisdictionem consequuti sunt ad idolatras illos ita puniendos et delendos. Unde adversus nullos alios legimus filios Israel movisse postea bellum, eo intuitu, quod essent idolatrae.

42. Secunda conclusio: *Fas est propriis principibus huiusmodi infidelium, qui iurisdictionem temporalem in eos habent, prohibere eis huiusmodi peccata, eosque propter illa punire.* Hanc ostendimus supra q. 10, art. 11.

43. Tertia conclusio. *Fas est prohibere huiusmodi infidelibus, et quibusqumque aliis peccata, quae cedunt in iniuriam inno-*

centium, et si ab illis non velint desistere, ea de causa, adversus illos movere bellum, persequique iura belli offensivi, etiam sine auctoritate Summi Pontificis ut, propter tyrannidem dominorum, aut leges tyrannicas quibus opprimantur innocentes, vel si sacrificent innocentes aut eos occidant ad vescendum carnibus eorum, vel alio modo iniuste. Haec est Vitoriae, in relectione de indis, p. 2 n. 15, et probat eam, quia unicuique mandavit Deus de proximo suo, Eccli. 17 [u] [12], et Pro. 24 [11], praecipit: erue eos qui ducuntur ad mortem et qui ducuntur ad interitum liberare ne cesses. Ergo quilibet, iure naturali, potest defendere innocentes ab oppressione et tyrannide, idque potissimum spectat ad principes. Neque opus est spectare ut innocentes ducantur ad mortem, sed fas erit statim cogere, ut cesset a pessimo ritu, abrogenturque leges tyrannicae et iniquae inferendo, si ad id opus fuerit, bellum et prosequendo iura belli, deponendo principes et alios instituendo, si ad id opus fuerit. Neque obstat quod barbari velint huiusmodi leges et sacrificia, nolintque externos, ea de causa, inducere bellum, quia ea in parte non sunt sui iuris, ut se aut filios suos tradant morti iniquae; cuilibet namque integrum est eos, etiam invitos, prohibere, ut patet in eo, qui vult se laqueo suspendere aut proicere se in mare. Adverte tamen quod, cum huiusmodi bellum non inferatur a bellantibus ad recuperandum aliquid proprium, aut ad puniendam propriam iniuriam, solum possunt sibi occupare de bonis adversariorum expensas [F. 590r] belli et recompensationem damni et iniuriarum, quas, inter bellandum, ab hostibus acceperant, et (ut videtur) iustum praemium, quo pro tali bello digni sunt. Reliqua vero, si quae supersint, debita videntur his in quorum gratiam pugnant, quorumque partes agunt, quales sunt innocentes, qui opprimuntur, quique iuste possent bellare in sui defensionem, atque ad depellendum tale gravamen et depressionem.

44. Aliam causam iuste possidendi de novo aliquam rempublicam tradit Vitoria, in relectione de indis, p. 2, n. 16. Si libere, hoc est, absque metu, fraude et ignorantia respublica eligat sibi aliquem in dominum, integrum namque est cuique reipublicae eligere et constituere sibi dominum per liberamque voluntatem transfertur dominium. Quare, si quae respublica intelligeret non posse se defendere ab hostibus suis, et videret optime ab alio esse

---

u *Ms. 27.*

gubernandam, libere traderet dominium sui alicui principi, qui eam defenderet aut gubernaret, tunc is iuste illam possideret. Adverte tamen quod, quando non adest gravissima et urgentissima causa, quae id postulet, si respublica habet legitimum principem neque sufficit consensus principis sine consensu reipublicae, neque consensus reipublicae sine consensu principis, ut idem Vitoria optime advertit, l. p. eiusdem relectionis n. 40. Et ratio est, quia neque respublica sine urgentissima et legitima causa potest spoliare legitimum dominum dominio, quod super ipsam habet (fierit enim in eo ei iniuriam) neque legitimus dominus, ipsa invita, potest illam tradere alteri domino, qui ius non habebat in illam. Quando enim princeps a republica habet ius regnandi super illam, deficiente legitimo domino, iuxta id quod primum constitutum est, quando ipsa tradidit dominium sui, ad ipsam spectat providere sibi de domino, neque princeps, ipsa invita, videtur posse abdicare dominium illius a se, quia sicut deobligatam habet sibi rempublicam, ut ipsi obediat, ita videtur quod respublica deobligatum habeat sibi principem ut eam gubernet et regat [v]. Quando vero adesset urgens ea sufficiens causa, posset respublica excludere principem quem habet [F. 590v] et tradere dominium sui alteri, maxime interveniente auctoritate et consensu Summi Pontificis, qui re ita postulante ad bonum spirituale reipublicae et finem supernaturalem, posset deponere unum regem et constituere alium committendo electionem reipublicae, si ad illam spectaret talis electio, vel propria auctoritate illum eligendo, quo pacto Galli, auctoritate Zachariae summi Pontificis, excluso a regno Frederico rege, tradiderunt regnum Pipino, Caroli magni patri.

45. Ad huiusmodi autem exclusionem unius regis et electionem alterius ait optime Vitoria, et consentit Ledesma, 2.° 4i, q. 20, art. 4, fol. 318, sufficere consensum maioris partis reipublicae, quia in his, quae spectant ab bonum reipublicae, tenent quae constituuntur a maiori parte reipublicae, etiam aliis repugnantibus, alias nihil geri posset pro utilitate reipublicae, cum difficile sit omnes de republica in eandem sententiam convenire. Idem Vitoria, 2. p, relectione citata, n. 14 et 16, arbitratur. Quod si in aliqua civitate aut provincia pars maior esset christianorum, possent sibi et caeteris de republica illum eligere, etiam aliis invitis,

v *Ms.* regnet.

et relinquere principem infidelem. Hoc tamen puto non esse verum quando princeps infidelis nullam iniuriam inferret christianis, esto non tantum faveret his, quae sunt fidei, quantum faveret si esset christianus. Et ratio, quae me movet, est quia ille est legitimus dominus, neque Summus Pontifex aut Ecclesia in eum habet iurisdictionem, neque ille tenetur ex munere suo administrare rempublicam legitime, nisi in ordine ad finem naturalem, ad quem regimen regni suapte natura ordinatur. Quaere, si idoneus est ad ita administrandam rempublicam et, neque iniuriam infert christianis neque tyrannice rempublicam administrat, utique iniuria gravissima illi fieret, eum spoliando dominio suo, propterea quod non esset christianus, aut quod non administraret rempublicam ita accommodando se ad bonum spiritualem totius reipublicae, [F. 591r] ac si esset christianus. Ut enim optime notavit Sotus, 4 de iustitia, q. 4, art. 1, rex non solum singulis de republica est superior, sed et toti reipublicae collective sumptae adeo ut totam simul punire valeat et ob id, neque per rempublicam potest regni iure spoliari, nisi fuerit in tyrannidem corruptus. Hactenus Sotus. Adde tamen, vel si omnino ineptus iudicaretur ad rempublicam administrandam; tunc enim respublica providere sibi posset, saltem constituendo illi adiutorem, qui rempublicam, vel cum illo, vel loco illius, administraret. Illud vero adverte, quod raro accidet principem infidelem non inferre iniuriam christianis, vel prohibendo eos a cultu divino, vel prohibendo eis denuntiare aliis Evangelium, vel caeteris illud audire, aut baptizari, aut recipere fidem, aut aliquo modo iniuriam inferendo, quae vergat in praeiudicium fidei. Data autem tali iniuria, fas erit rebellare et movere bellum adversus illum ad propulsandam aut vindicandam talem iniuriam, et usque ad illius depositionem, et constitutionem alterius, idque, non solum quando maior pars reipublicae esset christianorum, sed etiam quando minor. Imo et externi christiani possent ea de causa movere bellum adversus eum, ut ex dictis q. 10 art. 8 patet. Hae sunt causae in particulari iusti belli, quae mihi modo occurrunt, ex quibus, oblata quacumque alia, facile credo erit iudicare an sit legitima ad bellum inferendum.

46. Tertia conditio requisita, ut bellum sit licitum, est ut fiat debita intentione. Haec est D. Thomae, hoc loco, et communis, consonatque Augustinus cap. qui culpatur, 23 q. 1, dicens: nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus atque impla-

cabilis animus, feritas rebellandi et libido dominandi, et si quae similia, haec sunt quae in bello iure culpantur. In bello igitur, ut sit licitum, requiritur ut non procedat ex odio, sed intuitu boni communis aut intuitu iustae vindictae, vel recuperandi quae ad nos pertinent vel alterius iustae causae belli. Si namque ex odio inimicorum procederet, utique esset peccatum mortale, iuxta ea qua q. 25, art. 8 dicta sunt.

47. Deinde (ut Vitoria admonet iure belli n. 60) requiritur [F. 591v] ut non quaerantur occassiones et causae belli, licet enim fas sit unicuique uti iure suo, non tamen intendendo bellum ea via, cum tanto damno proximorum, quantum ex bello sequi solet; proximos namque sicut nos ipsos tenemur diligere. Et adverte quod aliquando esset peccatum mortale non solum facere aliquid eo intuitu, ut inde oriretur causa et occassio belli, cum tanto damno proximorum, sed etiam intentare id aut non desistere ab eo, quod, licet non fieret intentione belli, praevidet tamen, qui id intentat aut facit, proximos inde sumpturos occasionem peccandi indeque ulterius futura plura mala spiritualia et corporalia proximorum. Tam parum enim id interesse posset intentanti et aggredienti illud, et tot malorum spiritualium et corporalium esse posset occassio proximis, ut lex caritatis dictaret sub reatu mortali desistendum esse a tali re, propter scandalum et occassionem malorum, quae praebetur, esto res in se aequa et licita esset.

48. Illud vero, sub alieno iudicio et censura, advertam quod, quando bellum cederet in maius bonum cui infertur, atque in maius bonum Ecclesiae, quia illud esset medium ut illi converterentur ad fidem, cessarentque a peccatis et dilataretur Ecclesia, fas videtur, utendo iure suo facere id unde videmus futuram iustam causam belli, esto id alias non essemus facturi, et esto simul intendamus commodum nostrum temporale, ut fas erit intentare commercium cum infidelibus, aut aliud quod iure gentium omnibus licet, suspicantes inde illos sumpturos occassionem praebendi nobis iustam causam belli. Moveor autem quia licet nefas sit intendere culpam alterius, fas tamen est in maius bonum illius et communis; neque in proposito id esset proximos odio habere sed diligere, si fieret animo illos subiciendi et lucrando Ecclesiae atque arcendi a peccatis atque interitu aeterno. Unde una e praecipuis intentionibus belli adversus infideles esse potest lucrari animas eorum et dilatare fines Ecclesiae. Moveor etiam,

quia fas est offerre alicui id unde videmus ipsum sumpturum occassionem peccandi [F. 592r] permittendo ita malum illius in bonum nostrum aut in maius bonum peccantis, ut fas est petere mutuum ab usurario, quando scimus illum postulaturum usuras, aliterque non esse daturum, et fas est offerre alicui occasionem peccandi, quando scimus illum deprehensum in peccato et correptum evitaturum deinceps pluries huiusmodi peccatum et alias non, ut, cum Navarro et Soto diximus supra in materia de correctione fraterna. Intendere vero uni odium proprium non est de se malo, neque in proposito puto esse culpam mortalem illud praecipue intendere, tametsi esse soleat occasio et incentivum ad violandam iustitiam et incidendum in plura peccata mortalia, maxime quando effrenate intenditur. In summa, iuxta qualitatem intentionis iudicandum est de bello, quando ex intentione sinistra vitiatur, utrum id licitum sit mortaliter an venialiter.

49. Vitoria, de iure belli, n. 33, egregie admonet fieri posse ut bellum sit aliquando iustum et licitum per se et illicitum per accidens. Si enim ex eo quod quis vellet recuperare bello aliquam civitatem aut vindictam sumere de aliqua iniuria, videret sequi gravissima longeque maiora mala boni communis ad se pertinentis, ut devastationem multarum civitatum suarum, ingentes caedes hominum, occasiones multorum bellorum in perniciem Ecclesiae, enervationem virium Ecclesiae, eaque via hostibus Ecclesiae praeberi occasionem occupandi terras christianorum et devastandi Ecclesiam, utique quamvis bellum esset iustum et licitum per se, per accidens tamen esset illicitum ratione damnorum quae sequerentur bono communi, tenereturque sub reatu mortalis, qui illud intentaret, ab eo desistere et pati potius iacturam suorum bonorum.

50. Advertunt communiter DD. quod, quando adest prima et secunda conditio ut bellum sit licitum, utpote auctoritas et causa iusta per comparationem ad damna, quae bello inferuntur, esto misceatur prava intentio aut aliqua alia circunstantia, unde bellum reddatur illicitum, bellantes non tenentur ad restitutionem damnorum. Et ratio est quia peccatum eorum non est contra iustitiam sed contra charitatem: iuste namque pugnant, licet nequiter; obligatio autem restituendi oritur ex iustitia [F. 592v].

51. Adrianus, de restitutione, cap. aggredior § dubium est Gabriel, in 4 d. 15, q. 4, art. 2, conclusione 2, et alii advertunt quod, quando deest auctoritas, si bello non plus damni illatum

est aut usurpatum quam sit, quod adversarii intulerunt, aut ad quod tenebantur, tunc, qui ita sine auctoritate illud intulerunt, licet peccaverint non tenentur ad restitutionem, quia locum habet compensatio, et, licet, in foro interiori digni sint qui puniantur amissione eorum, eo quod bellum absque auctoritate intulerunt, ante latam tamen sententiam ea non amittunt, ac proinde in foro conscientiae locum habet compensatio.

De militibus et caeteris cooperantibus ad bellum Disputatio 3.ª

1. Inter milites et cooperantes ad bellum quidam sunt subditi principis, qui bellum gerit, quidam vero non subditi sed extranei. Hoc praehabito, sit prima conclusio in hac materia: *Sicut quando constat de iustitia belli fas est omnibus, tam subditis quam extraneis, bellare, ut disputatione praecedenti visum est; ita quando constat de iniustitia belli nefas est omnibus pugnare, singulique quibus de tali iniustitia constat, non solum peccant mortaliter ita pugnando, sed et ad restitutionem damnorum tenentur, esto inviti metuque compulsi pugnent.* Haec est communis, et patet, quia iniuste singuli damnum inferunt. Quare et peccant et ad restitutionem tenentur; imo et adversarii hoc ipso habent iustum bellum adversus singulos, tamquam adversus nocentes, esto coacti a principe metuque compulsi pugnent. Utrum autem singuli, qui ita iniuste pugnant, teneantur solum restituere damna, quae singuli intulerunt, an vero etiam quae alii de eodem exercitu cum ipsis intulerunt, patebit ex dicendis in materia de restitutione ne idem pluries dicatur.

2. Grave autem dubium occurrit hoc loco utrum christiani captivi, quibus constat de iniustitia belli Turcarum et Saracenorum, mortaliter peccent adversus christianos, remigando in triremibus eorum, quando christianos invadunt, tum etiam asportando sarcinas et necessaria ad bellum contra christianos, adiuvandoque illos ad [F. 593r] propugnacula construenda et alia huiusmodi. Navarrus in manuali, ca. 27, n. 63, et latius in cap. quorumdam de iudaeis, notabili 11, affirmat remigantes ita in trirremibus Turcarum mortaliter peccare, et idem credo diceret de caeteris. Fundamentum illius est quia cooperantur peccato mortali id imperantium, eosque adiuvant in illo quod neque metu, etiam mortis, licet.

3. Sit tamen prima propositio in hac materia: *Neque metu mortis fas est illis pugnare adversus christianos, aut id suadere: unde non possunt ignem admovere tormentis bellicis, ut globos mittant adversus christianos.* Probatur propositio, quia id est intrinsece malum, utpote percussio innocentium, aut conatus ad illam absque auctoritate id faciendum, quod neque facere neque suadere licet.

4. Secunda propositio: *Fas est, metu mortis aut notabilis detrimenti remigare in triremibus Turcarum, facereque reliqua quae proposita sunt.* Probatur, quia licet illa ab infidelibus praecipiantur et ordinentur ad malum finem et peccatum mortale, attamen in se non sunt mala, ut remigare adversus christianos, apportare sarcinas et arma, construere propugnacula, mittere putrerem sulfureum et globos in tormenta bellica et caetera; sed sunt de se indifferentia et, licet a chistianis captivis fiant accommodate ad finem infidelium, non tamen sunt ab ipsis propter eum finem, sed ad evadendam mortem et notabilem detrimentum; facere autem quod de se non est malum et propter optimum finem, nimirum ad evadendam mortem, non est malum sed bonum; tametsi videant inde proventurum malum aliis ex perversitate alterius, qui ulterius inde operatus est malum, maxime cum, ordine charitatis, fas sit praeponere vitam propriam vitae aliorum, et cum regulariter, esto ego id non efficiam, videam alios id esse facturos unde idem malum proveniet proximis.

5. Tertia propositio: *Non imminente periculo mortis, aut notabilis damni proprii vel alterius proximi, peccatum mortale erit illa efficere: unde quando commode potuerint tenentur captivi illa vitare.* Probatur [F. 593v] quia illa de facto cedunt in damnum et praeiudicium innocentium, et ad id ordinantur ab his, a quibus praecipiuntur; quilibet autem lege charitatis tenetur impedire damna, quae iniuste inferuntur proximis, si commode possit, nedum non cooperari illo modo ad illam.

6. Quarta propositio: *Quando ex eo quod quis non ita cooperaretur, evitaretur maximum damnum reipublicae, ut captio alicuius insignis civitatis, aut captio vel interfectio regis aut alterius personae, quae multum interesset bono communi, teneretur quis id non efficere non obstante periculo propriae vitae.* Probatur, quia pro maximo bono reipublicae tenetur quis sub reatu mortalis exponere propriam vitam, ut ex dictis in materia de charitate patet; raro tamen accidit, tum quia raro occurrent

huiusmodi eventus, tum etiam quia raro, ex eo quod quis id non efficeret, evitaretur eiusmodi malum, quandoquidem non deessent alii qui id efficerent.

7. Quinta propositio: *Metu mortis fas est huiusmodi captivis nocumentum inferre christianis, quoad bona temporalia, ea destruendo ad imperium Turcarum, aut asportando ad trirremes.* Probatur quia tunc illi sunt in extrema necessitate illorum bonorum ad salvandas propriam vitam, ergo quantum fas est cuique accipere de bonis alterius tempore extremae necessitatis ad salvandam propriam vitam, tantum fas erit tunc huiusmodi captivis inferre damni christianis in bonis temporalibus. Utrum autem teneantur ad restitutionem, iuxta opinionem quam in materia de eleemosina secuti sumus, videtur respondendum affirmative; attamen regulariter credendum est christianos ab illis nec expectare neque velle restitutionem, quia praeterquamquod metu mortis neque in commodum proprium id fecerunt, idem damnum ragulariter essent passuri, quia infideles fecissent quod captivi exequi non vellent, neque inter captivos deessent qui exequerentur quod quisque in particulari exequi noluisset. Adde forte excusari posse quia neque tenentur ratione iniustae occupationis, quia iuste acceperunt, neque ratione rei acceptae, quia illa non est consumpta manetque non in proprietate ipsorum sed Turcarum, qui ratione rei acceptae et iniustae acceptionis tenerentur ad restitutionem.

8. Ad fundamentum ergo Navarri dicendum est quod cooperari peccato alterius, ipsumque coadiuvare faciendo id quod in se est peccatum, non licet etiam metu mortis. At vero improprie cooperari et adiuvare peccatum, non licet etiam metu mortis. At vero impropire cooperari et adiuvare peccantem, faciendo id quod de se non est peccatum, neque ab exequente [F. 594r] ordinatur ad peccatum, tametsi ab imperante ad peccatum ordinetur, licitum est metu mortis ut explicatum est. Hactenus quando constat de iustitia aut iniustitia belli.

9. Quando dubium est an bellum sit iustum, sit secunda conclusio principalis in hac materia: *Extranei mortaliter peccant pugnando et continuando in tali bello, antequam, adhibita morali et debita diligentia, sibi probabiliter persuadeant bellum pro ea parte esse iustum, teneanturque ad restitutionem damnorum quae intulerint.* Haec est communis Caietani, in summa, verbo bellum, Armillae et Angeli, ibidem, Driedonis, de libertate christiana,

lib. 2, cap. 6, Sylvestri, verbo bellum, 1, q. 9, Gabrielis, in 4 d. 15, q. 4, conclusione 4, et plurium aliorum. Unde merito inquiunt DD. milites, qui parati sunt sequi in bello quemcumque ipsos vocantem et conducentem, non curando an bellum iustum sit vel non, esse in statu damnationis, neque absolvi posse. Quod etiam intelligunt de subditis, qui parati sint sequi principem suum, esto constet de iniustitia belli, modo actum ea de re eliciant, nam habitibus neque meremur neque demeremur. Prior pars conclusionis propositae probatur, quia huiusmodi homines exponunt se periculo iniustitiam exercendi, iniuriamque inferendi proximis, spoliando eos bonis suis et privando eos vita, nulla rationabili causa nullaque circumstantia eos excusante. Et confirmari potest ex illo Ambrosii, capite denique 14 [24], q. 5: si non potest alicui subveniri quin gravetur alter, commodius est neutrum iuvari, quam gravari alterum. Secunda vero ex eo patet quod is, qui mala fide insciusque an spoliare aliquem possit bonis suis, id facit, utique ad restitutionem tenetur, perseverante eadem mala fide et dubio, quandoquidem iniuste damnum infert.

10. Ex priori parte conclusionis patet milites extraneos teneri examinare causam et iustitiam belli antequam ad bellum procedant. Posteriorem vero limitandam censeo, nisi forte postea constaret de iniustitia belli, pro parte quam tales extranei adiuvabant, tunc enim licet mortaliter peccaverint, ita in dubio pugnando et inferendo damnum, quia tamen materialiter bellum erat iustum, non tenentur ad restitutionem, etiam damnorum, quae iure belli intulerunt, ultra id, quod adversarii restituere te- [F. 594v] nebantur; maxime quando de iustitia constabat principi quem adiuvabant. Sicut enim tunc princeps, qui causa principalis est belli, non tenetur ad illa damna quia iuste illa intulit ministerio eorum, ita neque milites, esto iniuste formaliter illa intulerint.

11. Quod attinet ad subditos principis, qui bellum gerit, sit tertia conclusio: *Senatores vel Magnates, caeterique, qui ad concilium principis vel vocantur vel admittuntur, tenentur examinare an bellum sit iustum*. Haec est Vitoriae, de iure belli, n. 34, et probatur, quia quicumque potest impedire damnum proximorum, ad id tenetur, maxime ubi agitur de vita multorum, et gravissimis damnis, quae bello inferentur. Huiusmodi autem non solum

(24) C. 10, C. XIV, q. 5.

id possunt, inquirendo iustitiam belli, sed eis committitur ipsorumque iudicio acquiescit princeps, acquiescuntque caeteri de republica, quibus id non ita incumbit aut qui non ita pollent iudicio ad rem examinandam; ergo tenentur examinare causam belli. Et confirmatur, quia ad id examinandum regulariter non sufficit iudicium principis, imo neque quorumcumque paucorum, sed sapientum et multorum, pro qualitate et difficultate rei. Quando ergo suspicio esset bellum esse iustum, remque insufficienter esse examinatam huiusmodi homines, esto ad concilium non vocarentur, aliique qui huic malo mederi possent, tenerentur utique examinare iustitiam belli, remque examinare.

12. Quarta conclusio: *Minores de republica non tenentur examinare causam belli, sed possunt, credentes maioribus licite militare. Imo quando non sunt indicia iniustitiae belli resque videtur sufficienter per probos et sapientes examinata, quibus tuto alii videantur se posse committere, neque sapientes alii et prudentes qui aeque ac qui rem definiverunt polleant ingenio, scientia et experientia, tenentur rem examinare; sed licite possunt militare, committentes se definitioni aliorum. Tam aperta tamen possent esse indicia iniustitiae belli, et talis rumor illius esse posset, ut non solum prudentes et sapientes tenerentur rem examinare, sed etiam communes milites tenerentur de ea, pro conditione cuiusque, inquirere, antequam ad bellum procederent, neque eos excusaret a peccato ignorantia.* In hac conclusione consentire videntur Vitoria, de iure belli, n. 25 et 28, Gabriel, in 4, d. 15, q. [F. 595r] 4, conclusione 4, Sotus de iustia q. 3, art. 3 ad 1 divi Thomae et art. ad 1 et plures alii. Prima pars probatur, quia neque fieri potest, neque expedit ut reddatur ratio negotiorum publicorum communibus de plebe, neque illi sufficientes sunt illa examinare. Praeterea, quia perfecta obedientia non disputat sed simpliciter obedit, subditusque de suo superiore meliora debet praesumere et obedire, nisi indicia videat in oppositum, rumorque sit de iniustitia, et certe durum esset obligare subditos, audito praecepto superioris, consulere circa iustitiam illius iurisperitos.

13. Secunda pars probatur, quia illa videtur sufficiens diligentia, sufficiensque argumentum iustitiae belli, ut omnes de republica tuto se possent committere tali definitioni. Tertia pars probatur, quia, quando adsunt talia indicia, rumor circa iniustitiam, haec ipsa sufficienter suadent subditos non debere esse con-

tentos definitione principis, sed debere inquirere et perscrutari rem; aliter ignorantia esset quasi affectata nolentis intelligere ut bene ageret, quae plane non exculparet a culpa et obligatione restituendi. Et confirmatur, quia alias infideles, sequentes principes suos in bello contra christianos, excusarentur a culpa, et milites, qui Christum ad imperium Pilati crucifixerunt, tum etiam populus, qui suasu scribarum et pharisaeorum petivit crucifigi Christum, excusatus fuisset a culpa, quod non est admittendum; tam aperta enim erat innocentia Christi, et tam clara et manifesta malitia et invidia pharisaeorum, ut nullus eorum, qui morti Christi cooperati sunt, excusatus fuerit a culpa.

14. Quinta conclusio: *In dubio an bellum sit iustum, fas est subditis bellare.* Contrarium huius conclusionis asserunt Adrianus, quodlibeto 2, ad 1, circa 2 punctum. Nostra tamen conclusio est communis Vitoriae, de iure belli. n. 31, Angeli, Caietani et Armillae, verbo bellum, Driedonis, de libertate christiana, lib. 2, cap. 6, Gabrielis, in 4, d. 15, q. 4, conclusione 4, Maioris, ibidem, q. 20, conclusione 4, et plurium aliorum, estque expressa Augustini, cap. quod [x] culpatur 23 [(25)], q. 1, ubi ita ait: Videtur nobis si forte etiam sub rege homine sacrilego militet, recte potest illo iubente, bellare, si quod sibi iubetur vel non esse contra Dei [F. 595] praeceptum certum est vel utrum sit, certum non est. Ita ut fortasse reum facit regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi. Ex quibus verbis colligit ibi glosa in dubiis semper esse obediendum, quod nos ostendimus late 12 ae q. 19 art. 6. disp. ultima, intelligentes id de dubio speculativo, quale est quod cernitur in proposito, non vero de dubio practico, adversus quod non licet facere nisi prius deposito, quod non distinxisse Adrianum in causa fuit sentiendi contra deffinitionem planissimam Augustini, et contra communem DD. sententiam.

15. Quo loco adverte dubium speculativum esse utrum bellum quo gerit meus princeps sit iustum, practicum vero utrum fas mihi sit adiuvare dum mihi non constat de iustitia talis belli. Quod ergo definit mea conclusio est, manente priori dubio, fas esse subditis adiuvare suum principem in tali bello ac proinde non esse quod dubitent an possint eum adiuvare, quia dum eis non

---

x *Ms.* qui.
(25) C. 1, C. XXIII, q. 1.

constat de iniustitia suae reipublicae, ei debet favere, eamque debent defendere, eo quod illi sint devincti bonumque illius praeferre debeant bono alterius quemadmodum, insurgente dubio speculativo an quod hactenus bona fide possedi meum sit, possum illud licite retinere, quia cum meo dubio stat certum esse me posse illud retinere, eo quod in dubio melior est conditio possidentis.

16. Illud vero addendum est, quod, esto dubitarem an fas esset mihi adiuvare meum principem, dum mihi non constat de iustitia belli, adveniente praecepto principis, fas esse mihi illum adiuvare. Et ratio est, quia dubium illud quod antea erat practicum et, quo persistente nefas erat mihi contra illud agere, adveniente illa circunstantia, quod id fit praeceptum, manet dubium speculativum in ordine ad hanc aliam qaestionem, an in dubio an aliquid sit mihi licitum, adveniente praecepto superioris sit parendum, certum enim est parendum tunc esse, loco citato, late ostendimus. Verbi gratia dubium speculativum est, an ego sic affectus tenear ieiunare, practicum an, stante tali dubio, fas sit mihi non ieiunare, existente vero tali dubio nefas est non ieiunare quia est agere contra dubium practicum, at adveniente praecepto mei superioris quod non obstante meo dubio non ieiunem, fas est mihi, imo teneor non ieiunare, nam dubium illud, quod ante praeceptum superioris erat practicum, adveniente praecepto, fit speculativum in ordine ad hanc aliam quaestionem: an in dubio an aliquid sit mihi licitum, paren [F. 596r] dum sit superiori id praecipienti. Vide quae latius loco citato hac in parte dicta sunt. Itaque in proposito volumus non solum quando superior praecipit, posse subditum bellare, esto sibi non constet de iustitia belli, quod directe confirmat dictum Augustini, sed etiam, quando non praecipit sed movet bellum, fas esse illum sequi et bellare, id quod manifeste etiam sequitur ex dictis in 4.ª conclusione. Si enim subditi procedentes ad bellum regulariter non tenentur inquirere iustitiam belli, sed tuto se committunt definitioni principis, eorumque, qui ipsi sunt a consiliis, ergo bellare possunt, esto eis non constet de iustitia belli. Et confirmatur, quia si subditis constare deberet de iustitia belli, periclitaretur bonum proprium reipublicae, subditique deberent constitui iudices supra definitionem principum, et consiliariorum, imo et principes deberent manifestare et persuadere subditis etiam rudibus et imperitis, causas belli, quod cum debita administratione reipublicae pugnat. Et confirmatur hoc rursus, quia lictor, eo quod sit subditus, tenetur exequi sententiam iudicis, esto

de iustitia illius ei non constet, aut dubitet, ergo et subditi, non obstante quod eis non constet aut dubitent de iustitia belli possunt bellare, neque enim subditorum est discutere consilia et definitiones dominorum, sed praesupponere ea esse iusta, quando non continent manifestam iniquitatem.

17. Caietanus, in Summa, nomine subditorum intelligit etiam illos mercenarios milites, qui sub continuis stipendiis regis alicuius, degunt tam tempore pacis quam belli; hi namque tamquam subditi sunt habendi perinde atque famuli, esto inde non sint oriundi, et placet illius sententia, quoad hoc quod non teneantur tantam adhibere diligentiam ad inquirendam iustitiam belli, quantam si non ita essent conducti; ad maiorem tamen aliquam puto eos teneri quam illos, qui sunt partes eiusdem reipublicae, minoraque inditia iniustitiae belli puto sufficere, ut isti non possint militare nisi prius examinata iustitia belli, quam sufficerent in subditis qui essent de eadem republica.

18. Dubium est hoc loco utrum subditi, qui hoc modo absque culpa ad bellum procedunt, comperto postea quod bellum fuit iniustum ex parte ipsorum, teneantur ad restitutionem. Ad quod respondeo non solum ipsos, [F. 596v] sed et principem, aut quosvis alios, qui ad bellum absque culpa procederent, cognita postea iniustitia belli, non teneri ad restitutionem, nisi eorum quae apud se habent, aut in quibus facti sunt locupletiores. Probatur quia, cum non peccaverint pugnando aut inferendo damna, non tenentur ex parte iniustae acceptionis, sed solum ex parte rei acceptae, si illa in se maneat, aut fructus illius in quo facti sint locupletiores. Sylvester, verbo bellum 1.° q. 19, ait quod subditus, qui dubitans de iustitia belli pugnat et damnum infert, esto non peccet, excusante illum obedientia superioris a peccato, restituere tamen tenetur, cognita iniustita belli, etiam ea, quae consumpsit, et de quibus non est factus locupletior. Merito tamen ea in parte reprehenditur a Vitoria, de iure belli, n. 32 et 33. Cum enim non peccaverit solum tenetur ex parte rei acceptae, si illa permanet, vel in effectu suo, ita quod illa in aliquo sit factus locupletior. Vitoria, loco, citato, subiungit, quod si subditus tendens ad bellum dubitaret an fas esset sibi ita ire ad bellum, dubitans de iustitia illius, cognita postea iniustitia belli, teneretur restituere etiam quae consumpsit, et in universum omnia damna, quae intulit, et rationem reddit, quia facit contra conscientiam ita militando et damna inferendo. Oppositum tamen mihi videtur probabilius,

quia iste re vera ius habebat pugnandi atque inferendi illa damna in dubio an bellum esset iustum, ut Vitoria confitetur, iniustitia autem formaliter, quae provenit ex conscientia erronea, qua quis putat se iniuste facere, quod iuste facit, non inducit obligationem restituendi ex parte iniustae acceptionis. Quare ille solum videtur teneri ex parte rei acceptae, ac proinde non videtur teneri restituere consumpta. Confirmareque possumus exemplo iudicis qui secundum allegata et probata condemnaret innocentem, putans se ea in parte agere contra iustitiam ex conscientia erronea, talis namque, utique, non teneretur restituere, quia iuste id executus est quantum ex natura rei, neque conscientia erronea eum obligat ad restitutionem, esto propter eam homo formaliter peccaverit contra iustitiam.

19. Ultimo, cum Caietano et Armilla, verbo bellum, et Driedo, de libertate christiana, lib. 2. cap. 6, advertendum est peccare milites [F. 579r] atque ad restitutionem teneri gravando rusticos et hospites apud quos hospitantur, et cogendo plus illos dare quam teneantur, idque sive bellum sit iustum sive iniustum, neque excusari dissimulatione aut auctoritate ducis vel principis, nisi in poenam iustam ob aliquod delictum, lata sententia, hoc illis imponeretur. Neque etiam excusari ex eo quod illis non solvatur debitum stipendium, quoniam inde bona rusticorum et civium non sint illis obligata: ex proventibus namque totius status atque ex aerario publico solvere debet princeps huiusmodi stipendia et sumptus, constituentibus singulis pro quantitate facultatum, non vero vexando quosdam particulares prae caeteris, alias statutum principis esset iniquum. Addit Driedo quod si milites essent in extrema necessitate famis, aut omnino necessarii essent ad defensionem reipublicae illi homines [y] non habentes alium stipendium aut unde viverent, possent ab illis accipere necessaria, quandoquidem sine damno magno illorum et reipublicae non possent discedere; nihilominus princeps teneretur illis postea satisfacere ex aerario publico, aut liberando eos deinceps a tributo quousque compensaretur quod ita acceptum esset. Caietanus et Armilla addunt, ubi probata consuetudo obtinuit, ut gratis hospites tribuant militibus ligna et paleas, se id non damnare, quia, quasi sorte quadam, accidit illa in parte quaedam loca prae aliis gravari.

---

y *Ms.* illorum hominum.

Quantum liceat in bello iusto

Disputatio 4.ª

1. In bello iusto fas est in primis facere omnia, quae necessaria iudicabuntur ad defensionem propriam et boni publici. Deinde fas est occupare omnia, quae ad nos pertinent. Praeterea fas est accipere de bonis hostium compensationem damnorum omnium, quae intulerunt, tum etiam impensas belli, nomine impensarum intelligendo non solum sumptus quos bellantes faciunt, sed etiam quod ultra sumptus dignum est eos accipere pro laboribus et periculis, quibus se exponunt, quatenus sumptibus ipsis ea non persolvuntur. Item fas est sumere de illis iustam vindictam pro quantitate et qualitate delictorum, capite plectendo si ita postulaverint delicta, et poenas alias imponendo et tributa proportionata aut aliquid simile. Praeterea fas est dirue [F. 597v] re arces hostium et propria propugnacula in terris eorum erigere, capere ab eis arma et naves, quantum satis sit ad pacem et securitatem conservandam.

2. Haec tamen omnia intelligenda sunt, modo non excedant quae necessaria sunt ad defensionem propriam et boni communis, et ad pacem et securitatem conservandam, et modo non excedant debita in satisfactionem ad quam illi tenentur, debitamque vindictam, quam pro qualitate et quantitate culparum de illis licet sumere. Si enim excederent, iam interveniret iniustitia ex parte habentium iustam causam belli, cum obligatione ad restitutionem excessus, ut notant Vitoria, de iure belli, n. 50 et 54, Gabriel in 4 D. 15, q. 4 conclusione 2, Maior, ibidem q. 20, conclusione 2, Sylvester verbo bellum, 1. q. 9. conclusione 5, ac alii, et de se patet. Nam nullo iure hostes gravantur, quoad huiusmodi excessum. Quo fit ut iniuriam patiantur inferentesque ad restitutionem teneantur. Sed adverte quod, quo plus continuatur bellum iustum, hostibus resistentibus et nocentibus conantibusque nocere, eo plus crescent iniuriae et expensae belli, et, ob id, eo plura fas est usurpare ab illis, maioremque de illis sumere vindictam. Unde licet in principio belli iusti non esset ius ad occupandam totam aliquam provinciam aut regnum, processu tamen belli, crescente iniuria et obligatione ad satisfaciendum ex parte hostium, fas erit aliquando occupare totum regnum aut provinciam.

3. Adhibita limitatione hac illis omnibus, quae diximus fas esse in bello iusto, revertamus ad illa ostendenda. In primis illa omnia affirmat Vitoria, de iure belli a n. 15 usque ad 20, rursus a n. 54; neque video quis disentiat, quin potius caeteri consona loquuntur, licet non ita descendunt ad haec in particulari explicanda. Quod ergo fas sit in bello iusto facere omnia necessaria ad propriam defensionem et boni communis, et, praeterea, diruere arces hostium, et erigere propugnacula propria in terris eorum, capereque ab illis arma, naves et caetera huiusmodi, quantum satis est ad pacem et securitatem conferendam, probatur quia, praeter defensionem nostri ac boni communis, praecipuus fiinis belli iusti, auctore Augustino, cap. noli et cap. apud veros 23, q. 1, est pax et securitas. Cum ergo ex fine metienda sunt ea quae sunt ad finem, fit ut in bello iusto fas [F. 598r] sint, non solum omnia, idque expensis inimicorum, qui ut essent necessariae in culpa fuerunt, sed etiam caetera, quae sine fraude et dolo, necessaria iudicabuntur ad continendos eos in officio et ad vitandum ab eis periculum. Unde, si necessarium ac expediens iudicaretur, fas etiam esset exigere ab eis obsides. Et confirmatur hoc quia, si civis fecit iniuriam, utique magistratus non solum cogit eum satisfacere laeso, sed et si timetur ab illo, cogitur dare fideiussores vel recedere a civitate, et denique facere id quod iudicatum fuerit necessariaum ut vitetur periculum, ergo licebit idem adversus externos hostes reipublicae, qui causam iustam belli dederunt.

4. Vitoria, n. 56, admonet quod si arx aut civitas vel aliquid simile occupatum sit necessitate belli aut ad cavendum periculum ab hostibus, et non in recompensam aut satisfactionem nec in poenam delicti, tunc, compositis rebus belloque omnino peracto, ita ut periculum non immineret, restituendum est hostibus, neque enim iam tunc fas est plus retinere de bonis hostium, quam quod satis sit in recompensationem eorum, ad quod illi tenentur, atque in iustam vindictam.

5. Quod vero in bello iusto fas sint reliqua, quae proposita sunt, probatur, quia iudex iustus ad illa omnia potest cogere malefactorem, in quem habet iurisdictionem eo quod malefactor ad quaedam eorum tenetur, etiam sine iudice: nimirum ad restitutionem eorum, quae ad alios pertinent, et ad recompensationem dannorum quae iniuste intulit vel quibus praebuit causam et reliquis dignum sit in poenam delictorum, sed princeps aut respubli-

ca, quae bellum iustum habet adversus aliam, subit rationem iudicis per comparationem ad illa, auctoritatem habens ad ipsam puniendam et cogendam restituere sibi et suis ea ad quae tenetur, ut ex dictis in superioribus patet. Ergo in bello iusto fas sunt illa omnia quae proposita sunt. Peculiariter vero, quod ultra recompensationem damnorum et eorum, quae hostes solvere tenentur, fas sit sumere de illis iustam vindictam in poenam delictorum. Confirmatur, quia alias pax, tranquillitas et securitas, quae sunt fines belli commode haberi non possunt, nisi, inflicta poena sumptaque iusta vindicta, hostes terreantur, ne iterum ipse vel alii simili quid committant, tum etiam quia non tollitur ignominia et dedecus reipublicae, si hostes tantum profligantur et non simul severitate poenae affligantur et castigentur; princeps autem non solum alia sed et honorem et reipublicae auctoritatem tueri et conservare tenetur. Quod autem [F. 598v] in poenam delictorum fas sit aliquid de bonis temporalibus eorum accipere, ut arcem, civitatem, summam pecuniae, imo et tributum imponere, moderate tamen. Haec omnia, iuxta quantitatem et qualitatem delicti, probat Vitoria, de iure belli n. 56 et 57, quia licet punire inter nos malefactores in bonis temporalibus; pro iniuria enim aut percussione imponitur saepe poena pecuniaria, ergo licet etiam externos hostes et malefactores similiter punire in bonis temporalibus. Et confirmatur ex illo Deuteronomii 20 [10-12]: Si accesseris ad expugnandam civitatem offeres ei primum pacem, si receperit et apperuerit tibi portas, cunctus populus, qui in ea est salvabitur et serviet tibi sub tributo, ubi approbatur impositio tributi in poenam delictorum. Hac ratione putat Vitoria, loco citato, iuste exercuisse amplificatumque esse imperium Romanorum, occupando civitates et provincias hostium, a quibus iniuriam acceperunt, non solum in compensationem eorum ad quae Romanis tenebantur, sed etiam in poenam delictorum. At utrum omnia bella eorum iusta fuerint, adhuc sub iudice lis est.

6. Illud hoc loco est advertendum cum Vitoria, de iure belli n. 51, Covarrubia, regula peccatum, 2. p. ss. 11. n. 1 et 6, Gabriele in 4 d. 15, q. 4, conclusione 1, Adriano, de restitutione cap. aggredior casus ss. sed hanc, Sylvestre, verbo bellum 1.° q. 9, conclusione 2, D. Thoma, inferius, q. 66, art. 8 ad im, et communis DD. sententia, mobilia capta in bello iusto, iure gentium fieri occupantium, etsi excedant compensationem damnorum, quod intelligendum est, non solum de aliis rebus, sed etiam de homini-

bus captis in bello iusto, qui fiunt servi capientium, praeterquam si christiani a christianis capiantur, quamvis enim in bello iustissimo capiantur, consuetudo praescripta habet ut servi non fiant, sed retinentur duntaxat (ait Covarrubia loco citato), acceptaque interdum pecunia aliqua quasi in praemium capientium facillime dimittuntur. Ita Bartholus in 1 hostis, D. de captivis et postliminio reversis [26], Panormitanus, cap. sicut 3.°, de iureiurando, et plures alii quos Covarrubia citat, n. 6 citato. Porro mobilia capta in bello iusto, iure gentium fieri capientium patet ex 1. si quid bello [27] etc. 1. hostes [z], D. de captivis et postliminio reversis [28], et ex 1. naturalem § ultimo [29], et ex 1. transfugam, D. de acquirendo rerum dominio [30], et ex § item ea quae ab hostibus, Instituta, de rerum divisione [31], qui sic habet: quae ab hostibus capiuntur, iure [F. 599r] gentium nostra fiunt adeo ut et liberi homines in servitutem nostram deducantur, suffragaturque cap. ius gentium [32] a. 1. et cap. dicat 23 [33] q. 5, ubi Ambrosius inquit praedam esse victoris et capientis, loquens de illa, quam tulit Abraham, Gen. 14, Bartholus 1. si qui bello, citata, ait praedam afferendam esse duci ut dividatur pugnantibus pro merito cuiusque [a], vel ut dividatur iuxta ea quae constituta sunt a principe aut ab habente auctoritatem ad id constituendum. In hoc autem regno aliam rationem dividendi praedam audio institutam esse in India, aliam in Africa, et aliam in aliis locis. Quodsi milites aliquid usurpent, adversus talem constitutionem, restituere tenentur his, qui iuxta eam, portionem habent in tali praeda. Unde de hac re sciscitandi sunt milites in confessionibus, ipsi vero optime sciunt huiusmodi constitutiones. Leges Castellae, circa modum dividendi huiusmodi praedas, habes apud Covarrubiam, n. 6 citato. Gabriel, loco citato et alii advertunt quod, ubi consuetudo esset ut unusquisque sibi arriperet quod caperet ab hostibus, stadum esse tali consuetudini. Admonet etiam Sylvester, verbo bellum 1.°, q. 10, conclusione 5, et Vitoria de iure belli,

(26) D. 49, 15, 24.
(27) D. 49, 15, 28.
(28) D. 49, 15, 24.
(29) D. 41, 1, 5, 7.
(30) D. 41, 1, 51.
(31) I. 2, 1, 17.
(32) C. 9, D. I.
(33) C. 25, C. XXIII, q. 5.
z *Ms.* hostis.
a *Lectura dudosa.*

n. 56, nefas esse militibus agere praedas vel incendia, aut alium damnum inferre hostibus, nisi auctoritate ducis, quia non sunt iudices sed executores et ob id requiritur voluntas ducis saltem praesumpta et putant eos teneri ad restitutionem.

7. Dubium est hoc loco utrum capta ab hostibus, quae tamen ipsi prius eriperant ab aliis, sint capientium, an vero sint restituenda dominis prioribus, a quibus hostes ea acceperunt. Et quidem, stando in solo iure naturali, facilis est responsio, si enim bellum hostium cum illis a quibus prius acceperant, erat iustum, et bellum capientium eo modo est etiam iustum, talia bona sunt capientium, neque restituenda sunt primis dominis. Et ratio est quia hostes, cum primum ea ceperunt, facti sunt domini illorum, iure belli. Unde non est quod illa restituant primis dominis, qui iuste amisserunt eorum dominium. Si vero primum bellum fuit mera usurpatio, qua hostes bona illa acceperunt, fuit iniusta, ita quod non acquisierunt dominium, tunc utique si illa capiantur [F. 599v] ab hostibus, sive in bello iusto sive iniusto, restituenda sunt primis dominis. Et ratio est quoniam illi numquam amisserunt dominium illorum, et quamvis acceptio ista esset sufficiens ad faciendum rem illam suam, si dominium illius esset furis, non tamen dum dominium eorum est priorum dominorum. Quemadmodum licet emptio, qua quis emit aliquid a fure, esset sufficiens ad faciendum rem illam suam, si dominium illius esset furia, non tamen dum dominium est illius a quo fur eam est furatus. Consonat huic decisioni lex Pomponius, D. de acquirendo rerum dominio [34], ubi difinitur quod si lupus abstulit porcos meos et tu vel canes tui, abstulerunt praedam a lupo, esto ego eam non essem ablaturus, praeda mihi est restituenda eo quod porci eiusmodi sint animalia ut quandiu vel ipsa vel aliquid eorum permanet, dominium perseveret apud me. Quare si tu intuitu mei, ut illud mihi redimeres, aliquid utiliter et rationabiliter expendisti, tenebor ego tibi ad expensas, actione quam vocant negotiorum gestorum, idque non solum in foro conscientiae, sed etiam in foro exteriori, ut dicemus in alio simili in materia de restitutione inter disputandum de re scienter empta furi ut restituatur proprio domino. Interim vide Caietanum, in opusculo 17 responsionum, responsione ultima, ubi consone ad hactenus dicta loquitur. Vide

(34) D. 41, 1, 44.

etiam Covarrubiam, regula peccatum [35], parte 3.ª in principio, n. 5, et plures alios quos ille citat. Et his patet quod quoties aliquid emitur, rapitur aut accipitur a piratis, aut aliis, qui iniuste id acceperant, ita quod dominium non esset apud eos, retineri nequit, sed restituendum est propriis dominis, esto alias illi non essent recuperaturi idque stando in iure naturali.

8. Quod autem hac in parte difficultatem facit, est lex si quid bello, D. de captivis et postliminio reversis [36] ubi Iurisconsultus inquit: si qui bello captum est, in praeda est, nec postliminio reddit. Quod ut intelligas adverte privilegium postliminii in iure esse quod res prius capta ab hostibus et quasi ducta extra limen et terminum regni, cum redit, extracta e manibus eorum, constituitur in statu in [F. 600r] quo erat ante quam caperetur et ob id, si antea possidebatur ab aliquo domino, ad eum vadit, illiusque efficitur; neque omnia quae ab hostibus capiebantur habebant hoc privilegium, ut patet ex l. 28, D. de captivis et postliminio reversis [37], sed quaedam. Loquens ergo Iurisconsultus de rebus mobilibus, ait: Si quid bello captum est, in praeda est capientium, neque postliminio redit, neque gaudet privilegio postliminii, quasi restituendum sit domino a quo prius hostes illud acceperunt, et intellige, ut ibi exponit Bartholus, circa quae leges hoc privilegium concedunt ut fiant servi. Eadem lege si quid servi et alii cum recuperantur ab hostibus fiunt ipsorum dominorum, quorum erant antequam ab illis caperentur, ut sunt etiam quaedam alia de quibus fit mentio in l. 28 citata [38]. Immobilia etiam, cum bello recuperabantur, fiebant ipsorum dominorum, a quibus usurpata, fuerant, ut patet l. si captivus, D. expulsis hostibus aut de captivis et postliminio reversis [39].

9. Difficultatem praeterea facit lex eo in bello, D. si quid servum et 1.ª eodem titulo iuncta lege ab hostibus 2.ª Cod. eodem titulo [40], ubi statuitur quod si servus alicuius captus sit ab hostibus et aliquis alius praetio eum redemit, siquidem sciens servum fuisse cum redimat, servus quidem manet redimentis. Attamen quotiescumque prior dominus obtulerit ei praetium tenetur dare illi servum quod si ignorans servum fuisse cum redimat eum si

(35) Reg. 4, R. J., in VI.º
(36) D. 49, 15, 28.
(37) D. 49, 15, 28.
(38) D. 49, 15, 28.
(39) D. 49, 15, 20.
(40) C. 7, 15, 2.

intra tres annos prior dominus obtulerit ei praetium tenetur ei servum dare, transacto vero eo tempore non tenetur.

10. Ergo [b] iuxta legem si quid bello [41] mobilia capta ab hostibus, si non sint de numero eorum quae gaudent privilegio postliminii, fiunt capientium neque restituenda sunt prioribus dominis, a quibus hostes prius acceperant. Quod etiam affirmat Bartholus eadem lege. Stando iuste in iure naturali restituenda erant prioribus dominis. Iuxta duas posteriores leges citatas emens ab hostibus servum, qui fuerat alterius non tenetur illum restituere proprio domino, nisi illi solvat praetium. Stando [F. 600v] vero in solo iure naturali tenebitur illum restituere, nullo recuperato praetio, sicut emens a fure rem furto ablatam tenetur eam restituere proprio domino, nullo soluto praetio.

11. Praetermissis vero hac in parte quorumdam iurisperitorum sententiis, quas habes apud Covarrubiam, regula peccatum [42], p. 2, § 11, n. 7 et 8, placet quod ille eo loco affirmat, videlicet leges illas intelligendas esse, quando de iniustitia belli ex parte hostium non constat. Quod patet primo, quia ius civile romanorum dominium tribuebat hostibus rerum quas a romanis bello capiebantur, hominesque, quos ita capiebant, veri erant illorum servi iuxta leges romanorum, ut patet ex lege hoste, D. de captivis et postliminii reversis [43], et ex pluribus aliis; nullum autem ius tribuit alicui dominium eorum, quae capit bello iniusto. Secundo id patet quia piratis et latronibus, de quibus constabat ius inferendi bellum non habere, eaedem leges non tribuebant dominium eorum quae capiebant, quin potius illa cum recuperabantur, absque privilegio postliminii, restituenda erant prioribus dominis, a quibus piratae et latrones illa usurpaverant, ut patet ex lege postliminio, D. a piratis, lege hostes [44], lege latrones [45], de captivis et postliminio reversis, lege quia a latronibus, D. de testamentis [46]. Privilegium ergo postliminii concedabant romani, ex quadam aequitate, in his rebus, quas credebant factas fuisse hostibus (alias necessarium non erat tale privilegium ut redirent ad dominum, a quo ab hostibus usurpatae fuerant, ut aperte ait

b *Lectura dudosa.*
(41) D. 49, 15, 28.
(42) Reg. 4, R. J., in VI.°
(43) D. 49, 15, 24.
(44) D. 49, 15, 24.
(45) D. 49, 15, 27.
(46) D. 28, 1, 13.

lex hostes citata) neque tamen in illis omnibus id concedebant, sed in quibusdam. Et ob id de reliquis, ait Iurisconsultus, lege si quid bello citata, fieri capientium in bello. Praeterea, cum id esset privilegium, volebant quod quando aliquis praetio redemisset ab hostibus servum, qui fuerant alterius maneret illius nisi prior dominus praetium ei obtulisset. Ex quibus iam facile patet quod, quoties constat de iniustitia belli, qua hostes aliquod ab aliquo acciperent, et in universum de iniusta acceptione, qua piratae, latrones et quicumque alii aliquid ita acciperent, ut non comparaverunt dominium illius; praedictas leges nihil impedire quominus, si illud ad manus alterius devenerint, restituendum sit proprio domino ut ius naturale praescribit faciendum.

12. Quaedam lex [F. 601r] Castellae, quae est penultima tituli 9, p. 5, facescit etiam negotium Covarrubiae loco citato, quatenus lex illa praescribit quod, si christiani a piratis extrahant praedam quam ab aliis christianis iniuste acceperant, praeda illa adiudicetur christianis, qui illam a piratis extraxerunt, et non prioribus dominis. Nihilominus lex illa non universaliter loquitur, sed solum de navigiis captis a piratis tempore belli, et rebus in ipsis contentis, neque de omnibus huiusmodi navigiis, sed de illis tantum, quae asportabant merces infidelibus absque facultate, tum etiam de non instructis ab bellum, quibus homines vel animi gratia vel ad aliud quam ad mercaturam navigabantur; quia inquit lex, cum in culpa fuerint ita navigando tempore belli, neque in commodum reipublicae navigaverint, aequum est ut damnum sustineant. Quo fit ut lex huiusmodi poenalis, fuerit instituta tum ut christiani caverent ab huiusmodi temerariis periculis tum etiam ut milites christiani spe praedae ipsis adiudicandae audatiores fierent ad piratas saracenos invadendos. Neque lex illa vim habet nisi quando bona, quae piratae ita usurpassent, essent subditorum Regni Castellae; quando enim bona essent aliorum christianorum, cum leges Castellae eos non obligarent, esto milites castellani illa extraherent a piratis, tenerentur ea restituere christianis dominis. Adverte etiam legem illam conditam fuisse quando bona pars Hispaniae erat Saracenorum, eratque cum illis bellum continuum, qui adeo erant vicini; modo autem, cum cessaverit ratio legis, videtur vim amississe. Sed de hoc videant iurisperiti.

13. Circa ea, quae hactenus diximus fas esse in bello iusto, occurrunt multa dubia. Primum est utrum in bello iusto fas sit

interficere innocentes, ut pueros, mulieres et alios huiusmodi. Et in partem affirmativam arguitur quia, ut patet Josue 6 cap. [21] et aliis, filii Israel interficiebant infantes ex praecepto et voluntate Dei. Deus etiam, cum Sodomam et Gomorrham igne de coelo percussit, infantes etiam interfecit, et aquae diluvii infantes cum caeteris peremerunt. Ergo in bello iusto fas est innocentes cum nocentibus interficere.

14. Sit tamen de hac re prima propositio: *Numquam licet per se et ex inten* [F. 601v] *tione interficere innocentes.* Ita Vitoria, de iure belli, n. 35, Driedo, de libertate christiana, lib. 2, cap. 6, Covarrubia, regula peccatum (47), p. a, 9. n. 4 versus finem, ni fallor, Gabriel in 4 d. 15, art. 1, conditione 4, Maior, eadem d. q. 20, Sylvester, verbo bellum 1.°, q. 10, conclusione 3, et DD. communiter, et probatur ex illo Exod. 23 [c] [7]: insontem et iustum non occides. Praetera in propria republica non licet innocentem interficere pro malefactore, ergo nec in aliena, quando adversus illam est bellum iustum, fas erit per se atque ex intentione interficere innocentem. Et praeterquam quod lumen naturale satis dictat, confirmatur ex illo Deut. 20 [13-14], ubi Deus praecipiebat, capta civitate, adversus quam erat bellum iustum, non interfici infantes et mulieres, et par erat ratio de caeteris, de quibus constaret esse innocentes. Unde colligit Vitoria, neque in bello adversus Turcas et Saracenos fas esse interficere infantes, imo neque feminas, quando praesumuntur innocentes, nisi oppositum constet.

14 [bis]. Adverte tamen quod si bellum esset adversus haereticos et apostatas, quale fuit quod superioribus annis in regno Granatae, adversus eos, qui ex saracenis originem trahunt, gestum est, qui non solum rebellaverant, sed aperta erant argumenta omnes esse apostatas, fas esset feminas adultas interficere ad puniendum simul peccatum haeresis et apostasiae. Adde quod feminae adultae, quae comitantur hostes vel intra moenia urbis, quae obsidetur, cum eis sunt, non solent esse immunes omnino a culpa, quin potius plurimae auxilium hostibus praestant. Quare quamvis tutius sit eas reservare, dum de culpa earum non constat, non tamen in eodem gradu innocentum computandae sunt, in quo pueri nondum doli capaces. De granatensibus audivimus et se-

---

c *Ms.* 13.
(47) Reg. 4, R. J., in VI.°

quutas fuisse rebellantes et ita adiuvisse ut quasi pugnaverint. Unde non mirum quod auditum fuerit iussas fuisse omnes interfici, maxime cum tam aperta essent argumenta eas apostatas esse a fide. Porro non est legitima causa ad interficiendum pueros filios hostium infidelium (ut recte notavit Vitoria, n. 38) quod timendum sit, ne facti adulti pugnent contra christianos et damnum inferant; quia non sunt facienda mala ut inde eveniant bona, iniquumque est interficere aliquem pro peccato futuro. Adde quod sunt alia remedia ad cavendum in futurum ab illis.

15. Etiam illi qui non sunt de illa republica ut pere [F. 602r] grini et mercatores (non qui ibi resident, sed qui ibi hospitant aut fiunt quasi in transitu, ut recte Caietanus notavit in Summa) innocentes reputandi sint, nisi oppositum constet et ob id nefas est eos interficere. Clerici etiam, monachi et conversi quoad hoc non reputantur partes reipublicae et ob id innocentes reputandi sunt, si oppositum non constet, nefasque est eos interficere ut communiter tradunt DD. De reliquis reipublicae hostibus (ut tandem concedit Vitoria, n. illo 38) dicendum est non facile posse discerni an innocentes sint et ob id fas esse eos interficere, nisi de aliquo constet esse innocentem. Quod confirmari potest ex illo Deut. 20 [13-14], ubi praescribitur forma belli filiis Israel in omne tempus futurum et capta civitate adversus quam bellum iustum geratur, permittitur eis interficere omne quod in ea masculini generis est, exceptis mulieribus et infantibus. Quodsi de aliquo constaret innocentem esse, vel propter nimiam suam rusticitatem et stoliditatem vel alia de causa, nefas esset illum interficere; sed tenerentur milites, si possent, eum reservare, ut Vitoria ibidem ait. Quando etiam hostes essent christiani et catholici, multi plures reputandi sunt innocentes, ut simplices et innoxii agricolae, et alii, ut tradit Vitoria, n. 36, neque fas esset eos interficere, nisi de culpa eorum constaret, consonatque caput innovamus, de tregua et pace, de quo inferius aliquid dicemus.

16. Secunda propositio: *Per accidens, ac intentione interficiendi nocentes, fas est interficere innocentes, etiam scienter, ut quando iuste oppugnatur arx aut civitas, in qua constat permixtos esse plures innocentes, fas est mittere globos, solvereque tormenta bellica, aut ignem civitati, aut arci, supponere ad illam evertendam et capiendam, esto sciamus inde per accidens simul futuram mortem innocentium. Et quando in trirremibus Turcarum scimus permixtos esse christianos remiges, fas est mittere*

globos tormentorum, quibus sumergantur, et pugnare adversus illas, esto sciamus christianos innocentes simul cum Turcis perimendos. Et adverte quod non tenemur ad damna innocentium, quia iuste pugnamus, et per accidens sequetur, neque tenemur desistere ab eo, quod et nobis et bono communi nostro ita [F. 602v] *interest, propter damnum, quod inde per accidens sequitur.* Hanc affirmat Vitoria, de iure belli, n. 36, et Covarrubia, loco citato, et DD. communiter. Et probatur quia alias non posset geri bellum contra nocentes, sed frustraretur iustitia bellantium, cum tanto detrimento ipsorum et boni communis, imo neque defendi posset Ecclesia ab infidelibus hoc ipso quod in trirremibus vel in exercitu semper inmixti sint innocentes cum iniustis; neque, qui essent obssessi mittere possent globos et tela in hostes, hoc ipso quod secum ducerent aliquos innocentes. Advertit tamen optime Vitoria, loco citato, quod tam parum interesse posset aliquando sumere aliquam arcem aut aliquid simile, et tantum esse posset detrimentum innocentum, ut nefas esset illam oppugnare, et tandem concludit numquam fas esse interficere innocentes, etiam praevidens et praeter intentionem, nisi quando bellum iustum expediri et geri commode aliter non posse.

17. Ad argumentum in principio propositum, dicendum est, auctoritate Dei, qui dominus est vitae omnium, id factum fuisse, qui poena temporali punit peccata parentum in filiis, illa vero omnia cesserunt in commodum filiorum, de quibus verisimile erat futuros malos et peccatores, sequuturosque vestigia parentum, nisi ita misericorditer morte essent praeventi.

18. Secundum dubium est, esto in bello iusto nefas sit per se interficere innocentes, fas sit tamen captivos eos ducere spoliareque bonis suis. Ad cuius dubii decisionem praemittendum est innocentes in duplici esse differentia; quidam enim sunt, qui sunt partes reipublicae, adversus quam bellum iustum geritur, ut infantes ac feminae talis reipublicae; quidam vero, qui non sunt partes illius reipublicae, ut externi hospites et peregrini.

19. Hoc prahebito, ut ab spoliatione ordiamur, sit 1.ª propositio: *Fas est spoliare innocentes omnes his rebus et bonis, quibus hostes usuri sunt adversus nos, quibusque adiuvari possunt ad bellum sustentandum, ut fas est sumere arma, naves* [F. 603v] *et machinas bellicas, pecuniam, frumentum, equos et id genus alia, atque haec ipsa et agros devastare, quantum iudicatum fuerit expedire ad minuendas vires hostium ipsosque supe-*

randos. Haec est Vitoriae, de iure belli, n. 39. Consonat Gabriel in n. 14, d. 15, q. 4, art. 3, dub. 5, et plures alii. Et probatur quia, si fas est interficere innocentes per accidens et non ex intentione ipsos nocendi, quando ita postulat status belli et iudicatur expedire ad victoriam comparandam, ut dubio praecedenti visum est, a fortiori fas esset praedicta exequi, quia id postulat status belli ut et iudicatur expedire ad victoriam comparandam, indeque hostes sumere et conservare possunt vires ad bellum sustentandum.

20. Secunda propositio: *Si huiusmodi bona, iuxta exigentiam belli, perierint devastatave fuerint, non tenentur ea restituere, qui iustum bellum inferunt, esto sint bona ecclesiastica, aut clericorum, vel aliorum innocentium, qui non sunt partes reipublicae*. Probatur quia quasi per accidens sequuntur huiusmodi damna, ut dubio praecedente, propositione 2.ª, dicebamus; neque bellum iustum gerentes tenentur desistere propter haec ab eo, quod ipsis et bono communi interest, neque tenentur ex parte rei acceptae, cum neque maneat, neque ex ea facti sint locupletiores, nec ex parte iniustae acceptionis, cum nulla interveniat iniustitia. Huic propositioni consonant auctores citati et expressius Gabriel, cum aliis, quos citat, et Sylvester, verbo bellum 8.º Adverte tamem bellum iniustum gerentes, qui in causa sunt ut adversari iuste haec damna inferant, teneri ad eorum restitutionem.

21. Tertia propositio: *Si huiusmodi bona sint ecclesiarum aut ecclesiasticorum, vel aliorum innocentium, qui partes non sunt reipublicae adversus quam bellum iustum geritur, et peracto bello manserint, vel bellantes scientes esse huiusmodi innocentium illa non verterunt in proprios usus, vel eis usi fuerint adversus hostes, vel aliquid aliud vel illa plus quam postulaverit status belli destruxerint, tenentur ea restituere propriis dominis*. Hanc satis innuit Vitoria, loco citato, n. 40, et probatur, quia dominium huiusmodi bonorum est talium innocentium, adversus quos iuste bellantes nullum omnino ius habent, eo quod non sint partes reipublicae adversus quam bellum iustum [F. 603v] gerunt, neque illi gratis tenentur eis illa concedere ad eis utendum adversus hostes, vel ad ea convertendum in proprios usus, ergo, si, vel supersint, vel eis usi fuerint adversus hostes, vel ea converterint in proprios usus, aut ea destruxerint plus quam postulat status belli et finis victoriae, tenentur illa restituere ad arbitrium prudentis viri, iuxta valorem, pensatis omnibus circunstantiis. Diximus, in

propositione, scientes esse huiusmodi innocentium: quia si arbitrantes esse hostium id fecerint, non tenentur ad aliud quam ad id quod remanserit, aut ad id in quo facti fuerint locupletiores, et ratio est, quia non tenentur ratione acceptionis, sed solum ratione rei acceptae.

22. Quarta propositio: *Si huiusmodi bona sint innocentium, qui parte sunt reipublicae adversus quam bellum iustum gerunt, modo non excedant summam bonorum, quam capere possent ab hostibus illius reipublicae, credo eos non teneri ad restitutionem, et ita regulariter non tenentur illa restituere, esto maneant in potestate capientium, finito bello.* Ita affirmat Vitoria, de iure belli, n. 40, Caietanus, in summa, verbo bellum, quos sequitur Armilla, consonatque Covarrubia, regula peccatum [48], p. 2, § 9, n. 4, versus finem, ni fallor, et alii. Et ratio est quia tota respublica reputatur hostis, fasque est eam punire in temporalibus, in omnibus membris suis, quatenus partes sunt illius reipublicae. Qua de causa fas est imponere tributum pro delictis solvendum omnibus partibus reipublicae, imo et a successoribus, quatenus futuri sunt partes eiusdem reipublicae, esto comparticipes non fuerint delicti. Et confirmatur hoc communi DD. sententia, Bartholi, in proprio tractatu de represaliis, Summistarum verbo represaliae, Vitoriae, de iure belli n. 4, Covarrubiae, loco citato, Canonistarum, cap. unico de iniuriis et damno dato, lib. VI.°, et Legistarum, variis in locis, asserentes licitas esse represalias, quas impignorationes, caste loquentes, appellant; a quibusdam etiam appellantur marquae. Quando enim aliquis de aliena republica damnum intulit et, neque ipse valet satisfacere, neque princeps illius requisitus cogit eum satisfacere, tunc, quia in culpa est respublica illa in suo principe, [F. 604r] non congens subditum satisfacere, fas est principi, cuius subditus iniuriam passus est, concedere illis represalias seu impignorationes de subditis alterius reipublicae, usque ad debitam compensationem, esto illi in culpa non fuerint, quia in illis punitur sua respublica, quae neglexit vindicare quod vindicare tenebatur, iuxta illud Augustini, cap. dominus 23, q. 2: iusta bella definiuntur quae ulciscuntur, si gens et civitas plectenda est, quae vindicare neglexit, quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum

(48) Reg. 4, R. J., in VI.°

est. Ex quo loco colligunt communiter DD. licitas esse represalias.

23. Et adverte quod, licet minor causa sufficiat ad concedendum represalias quam ad bellum movendum, requiritur tamen ut sit non levis momenti, neque enim pro qualicumque iniuria fas est concedere, eo quod odiosae sint, occassionemque praebere soleant iniuriarum et scandalorum. Adverte etiam quod ad quem pertinet bellum movere, ad eum pertinet represalias concedere, et alias quam auctoritate illius nefas est illas exequi, debetque princeps alterius reipublicae prius requiri et in negligentia esse, antequam concedantur. Denique necessarium est praecedant diligentiae, quas diximus necessarias esse, antequam bellum moveatur. Si tamen iniuria iam accepta adessent mercatores reipublicae, quae illam intulit, et dum satisfactio petitur periculum esset quod recederent, neque facile esset postea recuperare ab ea republica damnum illatum, credo quod fas esset eos retinere, bonaque illorum sequestrare, expectando eventum rei; nefas tamen esset bona illorum omnino diripere, aut etiam iniuriam eis inferre, antequam de negligentia et iniustitia reipublicae, cuius sunt, constaret.

24. Adversus hanc propositionem ita comprobatam, obiciet aliquis cap. innovamus, extra, de tregua et pace, ubi rustici reipublicae adversus quam bellum geritur, prohibentur spoliari bonis suis, aut in aliquo molestari. Quo fit ut nefas sit vel ipsos vel alios innocentes spoliari bonis suis. Dicendum est prohibitionem illam esse de iure positivo, et intelligi quando bellum est [F. 640v] cum christianis, neque tunc omnino prohiberi spoliari rusticos, sed solum praecipi ut, quando egrediuntur, redeunt, vel in agri cultura commorantur, tam ipsi quam animalia, quibus arant et semina portant ad agrum, congrua securitate laetentur. Quod, ut prospiciatur bono publico, ne agri maneant inculti, famesque sequatur statutum est. Unde in aliis non prohibentur spoliari. Caietanus, in summa, dubitat an canon ille per contrariam consuetudinem amisserit suam vim. De canone autem praecedente, in eodem titulo, quo bellum prohibetur certis quibusdam temporibus, ait glosa, neque fuisse receptum, neque obligare, et idem affirmat Caetanus hic. Haec de spoliatione innocentium.

25. Quod attinet ad captivitatem, sit 5.ª propositio: *Quando iure belli fas est spoliare hostes, occupareque terras eorum, fas etiam est in captivitatem ducere innocentes, qui partes sunt eius-*

dem reipublicae, quia tunc tota respublica putatur hostis, et cum libertas inter bona fortunae computatur, fas est rempublicam in omnibus membris suis ita punire, ut in propositione praecedenti dictum est. Quare dubitandum non est nos posse captivos ducere infantes et mulieres Saracenorum et Turcarum, quorum terras et omnia bona usurpare iure possumus, propter iniurias nobis illatas, atque ita habet usus et consuetudo. Et confirmatur, quia fas est innocentes filios servorum nostrorum captivos habere, quia sortiuntur conditionem parentum, et quodammodo parentes puniuntur ita in filiis, ergo fas etiam erit captivos ducere innocentes filios hostium nostrorum, puniendo ita parentes in filiis, et rempublicam in omnibus suis membris.

26. Tertium dubium est, utrum, saltem obsides innocentes, qui vel tempore induciarum vel peracto bello ab hostibus recipiuntur, interfici possent. Si hostes fidem fregerint et conventis non steterint. Ad quod respondendum cum Vitoria, ibi n. 43, quod, si obsides sint omnino innocentes, ut si sint pueri in obsides dati, aut alii de quibus constet esse innocentes, nefas est eos interficere propter rationes superius assignatas, quibus ostensum est innocentes non posse interfici propter peccatum alterius. Possunt nihilominus retineri et in servitutem redigi. Quod si non sint innocentes, eo quod sint adulti et de numero hostium adversus quos bellum iustum habemus, vel [F. 605r] in culpa fuerint quod hostes nos deceperint, quia, intelligentes damna eorum, maluerunt nihilominus obsides esse, fas est eos interficere.

27. Quartum dubium est, an in bello iusto fas sit tradere militibus civitatem in praedam. Ad quod respondeo cum Vitoria, loco ditato, n. 52, Sylvestre, verbo bellum, 1.°, q. 10, conclusione 3, et aliis, quod, licet per accidens id, ut plurimum, nefas esse soleat, maxime si civitas sit christianorum, propter caedes et cruciatus innocentium, stupra et adulteria atque oppressiones aliarum mulierum, quae milites in similibus eventibus solent committere, et propter spoliationes templorum et alia huiusmodi saeva et iniusta, quae solent accidere, nihilominus per se non est illicitum. Unde, si necessarium iudicatur ad bellum expediendum incendendumque animos militum et hostes deterrendos, fas erit aliquando etiam civitatem christianorum in praedam militibus tradere, esto verisimiliter concedatur milites aliqua flagitia sua culpa commissuros. Sicut fas est aliquando, ex rationabili causa, civitatem incendere; tenentur tamen duces, cum ita civitatem in

praedam tradunt, et prohibere huiusmodi saeva et iniusta et, quantum commode potuerint, ea impedire.

28. Quintum dubium est an in bello iusto liceat interficere omnes nocentes, omnesque, qui arma adversus iuste bellantes sumpserunt. De qua re sit prima propositio: *In conflictu belli, atque in oppugnatione aut defensione civitatis, et denique, quandiu res est in periculo, licet indiferenter interficere omnes contra pugnantes.* Probatur, quia aliter, iuste pugnantes non possent commode expedire bellum et consequi victoriam et securitatem ac pacem, nisi tollerent impedientes et contra pugnantes. Quare etiam illos, quos scirent esse innocentes, utpote pugnantes sine peccato, ignorantia aut simul etiam praecepto principis eos excusante a peccato, interficere [F. 605v] possent, quantum tamen necessarium iudicaverint ad victoriam consequendam, et ad evitandum periculum, quod ex illis immineret. Unde, quem innocentem ex his commode possent servare, tenerentur non interficere, ut dubio primo dictum est. Et adverte quod interfectio innocentium, tunc est in defensionem propriam et boni communis, atque in usurpationem eorum, quae ad nos pertinent, et quae ipsi impediunt. Quare sicut cuique privatae personae in defensionem sui, et eorum, quae ad se pertinent, licet interficere etiam innocentem, quando aliter se et sua non potest ab eo defendere, ita cuique in bello licet huiusmodi innocentes contra pugnantes interficere, prout iudicaverit expedire ac necessarium esse ad finem assequendum.

29. Secunda propositio: *Parta victoria et rebus iam extra periculum positis, fas est, quantum est de se, interficere nocentes: hoc est eos, qui, ad arbitrium prudentis, crimen mortis dignum commisserunt.* Probatur, quia inferens bellum iustum subit tunc rationem iudicis, ad hostes puniendos, ut ex dictis in superioribus patet. Si ergo illi crimen morte dignum commisserunt, vel iniuste pugnando, vel alia de causa, sicut fas est interficere internos malefactores propriae reipublicae, qui digni sunt morte, ita, quantum est de se, fas erit huiusmodi malefactores externos interficere.

30. Tertia propositio: *Quando esset magna multitudo nocentium, quorum singuli digni essent morte, licet aliquando fas esset eos omnes vel maiorem ipsorum partem interficere, aliquando, tamen, nefas id esset.* Probatur quia, si aliter non speraretur pax et securitas, et maxime, si simul iudicaretur id expedi-

re Ecclesiae et bono ipsorum, quia sunt infideles et est parva spes conversionis ipsorum, et quod desistent a peccatis, utique fas esset, vel omnes vel tot ipsorum, interficere quot [F. 606r] ad id iudicaretur expediens. Nam, et talis interfectio iusta in se esset, et consona charitati, utpote expediens bono communi bellantium, atque Ecclesiae, et bono interficiendorum, qui non tam acriter punientur in inferno, morte impediti ne ulterius progrediantur in delictis. Qua de causa Deus, Deut. 20 [13-14], capta civitate bello iusto, permittebat interfici omnes, exceptis mulieribus et parvulis. Secundum vero probatur, quia si huiusmodi causae non intervenirent, utique contra bonum commune esset tam magnam multitudinem interficere, ad vindicandam solum iniuriam. Quare, procul dubio esset peccatum mortale, maxime si essent christiani. Sicut enim, si intra propriam rempublicam tot essent malefactores, nefas esset omnes interficere, quia id cederet in detrimentum boni communis (tametsi fas esset praecipuos interficere, eos videlicet, qui in maiori fuissent culpa). Itaque, quando extra rempublicam tot sunt malefactores, nefas est eos omnes in solam vindictam interficere. Adverte tamen, quod si interficerentur, cum punitio solum esset contra charitatem, et non contra iustitiam, eo quod supponimus singulos dignos esse morte, utique non induceret obligationem quicquam restituendi.

31. Quarta propositio: *Si verisimile esset contra pugnantes innocentes fuisse, propterea quod, absque peccato pugnaverint, excusantes eos ignorantia invincibilis, primo quod, cum essent subditi fas fuerit illos pugnare, ac inde de iniustitia eis non constabat, neque tenerentur examinare causam belli, id quod saepe accidere potest, maxime in bello inter christianos; utique, parta victoria, nefas esset quemquam illorum interficere.* Nam tunc non praecessisset culpa, propter quam iusta esset talis poena, imo, qui eos interficerent, ad restitutionem tenerentur. Quia ergo bellum in detrimentum cadere solet boni communis, propter interfectionem tot hominum quot gladius in bello solet consumere, et in eo plerumque accidat ut plurimi innocentes interficiantur, prae [F. 606v] ter plurima alia mala et facinora, quae solent committi, diximus, disputatione 2.ª, cum Caietano, Driedone et aliis, quod, quoties adversarii ante pugnam inceptam offerunt debitam satisfactionem, illi, qui bellum iustum inferunt, tenentur desistere. Quibus de causis dixit etiam Augustinus bellum iustum non esse voluntatis sed necessitatis.

32. Quod attinet ad eos, qui in obsidionibus aut alibi in bello se dedunt, si aliqua conditione se dedant, ut ne interficiantur, aut alia non iniqua, servanda illis est, si acceptetur; alias pro qualitate et quantitate culpae puniri possunt. In his omnibus consentit Vitoria loco citato. Neminerit tamen victor se tamquam iudicem, et non tanquam actorem, sedere, ad sententiam ferendam in hostes aut rempublicam devictam, neque poenam debere excedere culpam misericordiamque et clementiam severitati et saevitiae esse praeponendam, cum victi proximi sint sanguine Christi redempti, bonumque commune atque honorem Dei in his omnibus prae oculis esse habendum.

33. Ulterius dubitatur utrum principes bellantes componere possent inter se circa damna, quae subditi passi sunt. De qua re, sit prima propositio indubitata: *Si talis compositio fiat de consensu libero subditorum damnificatorum, illi standum est ita quod, si singuli omnino libere sua damna remittant, nulla manet obligatio restituendi.*

34. Secunda propositio: *Qui scienter bellum iniustum intulisset teneretur restituere subditis damna omnia, quae passi essent, nisi libere ipsi ei illa remitterent, idque qantumcumque in bonum reipublicae cum hostibus pactum fecissent.* Probatur quia scienter et iniuste fuisset causa illorum omnium damnorum. Adverte tamen quod, si ipsi, conscii iniustitiae belli, sua sponte, principeque non cogente, ipsum in tali bello sequuti fuissent, non tenerentur tunc ad damna, quae in bello accepissent, quia ipsi sibi fuissent causa eorum damnorum ut communiter notant DD. [F. 607r]

35. Tertia propostio: *Qui bellum iustum intulisset teneretur, quantum commode posset, sine detrimento boni communis suae reipublicae, curare ut suis restituerentur damna quae iniuste accepissent; alias si, ipsis invitis, pascisceretur et ea remitteret, id non ita postulante bono communi, restituere teneretur.* Probatur quia cum ex officio teneatur ius dicere suis, eos protegere, etiam cogere adversarios damna suorum resarcire, si, sine detrimento eorum et boni communis, id commode posset, utique iniuriam illis faceret nulla interveniente legitima causa ea remittendo. Quare restituere teneretur. Tota difficultas est utrum, quando compositio et pax cum hostibus expediret bono communi, quia bello perditur et dilapidatur respublica, fas esset principi bellum

iustum gerenti componere cum hostibus remittendo damna, quae subditi acceperunt, subditis ipsis invitis.

36. De qua re sit 4.ª propositio: *Fas id esset tunc principi bellum iustum gerenti.* Ita affirmant Adrianus, de restitutione, cap. aggredior casus, 5. Dubitatur Gabriel, in 4, d. 15, q. 4. art. 3, dub. 7, Maior, eadem d. q. 20, § último, Sylvester, verbo bellum 1, q. 12, et alii, quos hi citant. Ratio huius propositionis est quia utiliter geret ea in parte negotium subditorum et reipublicae, potestque princeps in bonum reipublicae cogere subditos detrimentum aliquod pati. Adverte tamen quod, ut notant DD. remittere nequit princeps temporalis damna Ecclesiis illata, sine consensu praelatorum, quia eclesiastici, ea in parte, principibus temporalibus non subiciuntur.

37. Sit nihilominus 5.ª propositio: *Si adversarii bellum iniustum scienter gessissent, non obstante tali compositione et remissione principis, tenerentur in foro conscientiae restituere damnificatis damna omnia, quae intulissent.* Ita Adrianus, loco citato, § praeterea dico. Et ratio est quia talis remissio non est libera, sed facta dumtaxat ad consulendum bono publico, [F. 607v] atque ad redimendam propriam vexationem. Quare, sicut, qui scit se litem habere iustam cum aliquo, teneretur restituere, quod ab eo accepit, ut desistat a lite, eo quod alius id ei tribuit non libere et gratis, sed ad redimendam vexationem, quam iniuste patitur; ita in proposito, qui damnum scienter intulissent, tenerentur restituere damna illata, quamtumcumque remittantur ad redimendam propriam vexationem.

38. Sit ultima propositio: *Si nota non esset iniustitia belli ex parte eorum, qui damna intulerunt, pactum seu transactio esset valida, et, esto postea constaret de iniustitia belli, quo damna intulissent, non tenerentur restituere, quia vi pacti remissa essent.*

39. Ultimo, in hac disputatione, quaeritur an in bello iusto fas sit abducere et vocare in auxilium infideles adversus fideles. Quaestionem hanc, inter alios, disputant Maior, in 4, d. 15, q. 21, et D. Antoninus 3. p, t.° 4, cap. 2, 11. Et quidem, quod fas sit adiuvare in bello iusto infideles adversus infideles, tum etiam cum eis foedus habere adversus alios infideles, ut Machabaei habuerunt cum Romanis, nullus est qui dubitet. Tota autem difficultas est in eo, quod propositum est. Et breviter respondetur quod, licet de per se, seu quantum est ex se, non sit illicitum, quia, ut condu-

cere quis potest milites infideles ad se defendendum, aut regnum suum, vel sua recuperandum, et avocare posset in suum auxilium infideles; per accidens tamen, ratione scandali et damnorum, quae inde provenire possunt Ecclesiae, hostes [d] fidei terras Ecclesiae ingrediendo, et christianis damna et iniurias inferendo, vires in Ecclesiam assumendo, et perversis suis moribus et communicatione eam inficiendo, regulariter foedissimum est et illicitum.

40. Circa responsum ad 4. D. Thomae, notandum est regula ge [F. 608r] neralis quod bellici ludi meditationesve bellicae ut hastiludium, quod *iusta* vocant, scilicet, ludus, quo arundines iaculantur et caetera, si ita fiant, ut ex illis, ut plurimum, non immineat periculum mortis aut mutilationis, vel notabilis vulneris, non sunt prohibiti, esto raro aliqundo id sequatur. Si vero immineat, prohibiti sunt sub reatu mortali. Unde, licet extra detorneamentis prohibeantur ea torneamenta, quae cum probabili periculo mortis fiunt, praecipiaturque ut quicumque, vel ibi mortuus fuerit, vel ex vulnere ibi accepto postea fuerit mortuus, quamvis poeniteat, ecclesiastica careat sepultura, nihilominus, si torneamenta ea moderatione et cautela fiant ut ex illis non immineat periculum mortis, ut in Hispania fieri consueverunt, prohibita non sunt, ut notat Navarrus in manuali, cap. 15, n. 8. Unde in extravaganti unica, de torneamentis, Ioannis 22 [(49)], permittuntur. Vide etiam de hac re Vitoriam, in relectione de homicidio, n. 32, ubi in his diiudicandis an licita sint, docet habendam etiam esse rationem boni communis, quatenus ex huiusmodi exercitiis homines habiles redduntur ad pugnam et defensionem reipublicae; in tantum enim bonum fas est periculum aliquod subire.

Art. 2.

Utrum clericis et episcopis licitum sit pugnare

1. Sit prima conclusio: *Prohibitum est clericis, per seipsos propriave manu pugnare*, ut patet cap. clerici [(50)], cap. quicumque 23 [(51)], q. 8, et pluribus aliis. *Est tamen prohibitio de iure humano*, ut tradit [e] Sotus, 5.° de iustitia, q. 1, art. 4, et habes

---

d *Ms.* hostibus.
(49) C. un., *de torneamentis*, tit. X, in Extrav. Ioan. XXII.
(50) C. 5, C. XXIII, q. 8.
(51) C. 6, C. XXIII, q. 8.
e *Lectura dudosa.*

apud Panormitanum, Covarrubiam, in clementinam si furiosus [52], p. 2, § 3, n. 2, et apud alios: *unde Summus Pontifex hac in parte dispensare potest.* Ratio autem huius prohibitionis est, in primis, quia talis pugna non decet ministros Ecclesiae, qui spiritualibus et contemplationi vacare [F. 608v] debent. Deinde, quia ordines omnes clericorum ordinantur ad altaris ministerium, in quo, sub sacramento, repraesentatur passio Christi, et ob id non convenit eis occidere, sed potius paratos esse ad proprium sanguinem fundendum pro Christo, ut opere imitentur quod gerunt ministerio. Qua de causa institutum est ut interficientes aut mutilantes aliquem irregulares sint. Quia ergo pugna ministros Ecclesiae reddere solet ineptos suo ministerio, prohibitum illis est. Porro constitutis solum in minoribus, tantum veniale, imo Covarrubia, loco citato, putat iam hodie, propter consuetudinem, nullum esse peccatum, quod certe verissimum esse credo. Saltem de illis, qui, neque habitum et tonsuram portant clericalem, neque deputati sunt ministerio alicuius ecclesiae. De habentibus beneficium ecclesiasticum, esto in ordinibus sacri constituti non sint, credendum est mortaliter peccare, si per ipsos pugnant. In primis enim, cum personae sint ecclesiasticae, dubitandum non est prohibitum eis esse pugnare. Deinde vero, cum inhabiles reddantur pugna ad ministerium, ad quod ratione beneficii tenentur, et cum tandem debent inservire, non minus quam clerici in sacris ordinibus constituti, credendum est eos mortaliter peccare, si per se ipsos pugnent non relicto beneficio.

2. Dubitatur an in aliquo casu liceat clericis pugnare per se ipsos. Respondeo quod, quando necessarium est ad defenssionem propriae vitae, licet: et, si fiat cum moderamine inculpatae tutelae, esto clericus hostem interficiat, non est irregularis, ut patet ex clementina si furiosus [53], de homicidio. Praeter hunc casum duos alios assignat Caietanus, hoc loco, in quibus fas est clericis per se ipsos pugnare. Primus est quando id necessarium esset ad defensionem reipublicae, patriae aut civitatis, ita quod, clericis pugnantibus, patria aut civitas aut exercitus conservabitur; illis vero non pugnantibus, destruentur aut capientur. Tunc enim (ait Caietanus) non solum licet, sed ad id tenetur quivis clericus iure naturali, cui lex ecclesiastica, neque censenda est vo-

(52) C. un., *de homicidio voluntario vel casuali*, V, 4, in Clem.
(53) *Ibidem.*

luisse praeiudicare, neque potuit. Secundus est quando id necces-sarium esset ad conservationem iustae victoriae, a quo pax et bonum ma [F. 609r] ximum Ecclesiae penderet: tunc enim, iure naturali, id etiam licet. Cum Caietano conveniunt DD. communiter.

3. At dubium est si tunc clericus, ita pugnando, aliquem interficiat aut mutilet, an maneat irregularis. Caietanus, hoc loco, Navarrus in manuali, cap. 27, n. 219, et communior DD. sententia affirmat manere irregularem. Panormitanus tamen, cap. petitio, de homicidio, n. 2, contrarium innuere videtur, quando pugna necessaria est ad defensionem patriae. Idem videtur affirmare Vitoria, in commentario in hunc articulum, et affirmat Sylvester, verbo bellum 3, q. 2. Covarrubia vero, clementina si furiosus (54), p. 2, § 3, n. 2 et p. 3, 1, n. 5, non solum id affirmat, in praedictis casibus, sed etiam in pluribus aliis, in quibus id necessarium est ad defensionem patris aut cuiusve alterius proximi. At vero, praetermisso examine opinionis Covarrubiae in alium locum, certe probabilissimum mihi est in casibus propositis non incurri irregularitatem. In primis enim, quando ex defensione patriae, civitatis aut exercitus penderet etiam defensio propriae vitae, quia, si illa caperentur aut vincerentur, ego ab hostibus esem perimendus, clarum est non incurri irregularitatem. Quia pugna illa et interfectio hostium necessaria est ad defensionem propriae vitae. Deinde vero, esto id non esset necessarium ad defenssionem propriae vitae, sed patriae; non video quomodo sibi constent Caietanus et Navarrus, qui, ut visum est in materia de correctione fraterna, 5, q. 33, art. 7 ad finem secundae conclusionis, ex una parte affirmant quod, quando ad salutem patriae aut boni communis necessarium est detegere crimina, ex quibus probabiliter credunt delinquentes fore interficiendos, tenentur illa detegere, neque incurrunt irregularitatem; quia, cum ad id teneantur iure naturali, Ecclesia id non potuit prohibere, neque censanda est statuisse irregularitatem pro eo ad quod sacerdos iure naturali teneatur de iure naturali. Ex alia vero parte dicunt quod, esto sacerdos iure naturali teneatur sub reatu mortali pugnare et interficere hostes pro patria libereanda, quando aliter liberari nequit; nihilominus incurrit irregularitatem si hostes interficiat. Si enim fundamentum [F. 609v] illud verum est (ut cum ipsis et Soto reputavimus verissimum), utique, cum

(54) *Ibidem.*

in iure in neutro casu sit facta aliqua exceptio, quemadmodum ibi per epicheiam interpretantur sanctiones ecclesiasticae, quod in eo eventu non est intelligendum ecclesiam voluisse incurri irregularitatem, ita interpretari debent in proposito. Et confirmatur hoc quia, in clementina si furiosus, de homicidio [55], declaratur quod si quis in sui defenssionem, cum moderamine inculpatae tutelae, alium interficiat, non est irregularis, neque in clementina illa illud videtur statui de novi, sed (ut ibi innuit glosa) declaratur ita intelligi sanctiones ecclesiasticas. Cum ergo homo neminem teneatur interficere in sui defenssionem, in defenssione vero patriae, quando aliter non potest defendi, iure naturali teneatur, esto sit sacerdos, interficere hostes, plusque referat defenssio reipublicae, quam propria, quis sibi persuadebit in sanctionibus ecclesiasticis, quibus statuitur interfectores et mutilatores esse irregulares, Ecclesiam non intellexisse quando quis interficit in sui defenssionem, intellexisse vero quando interficit in defenssionem patriae, quae aliter non postet salva existere? Certe, id incredibile est, et ob id puto persistendum esse in eodem fundamento: nunquam, scilicet, incurri irregularitatem pro facto ad quod etiam sacerdos tenetur, de iure naturali, epicheia dictante, illam non fuisse mentem Ecclesiae in irregularitatibus statuendis. Cui tamen magis placuerit communior opinio, quae, quod strictior [f], tutior sit, eam sequatur.

4. Secunda conclusio: *Sacerdotes non solum suadere possunt bellum iustum, sed et indicere, si ad id habeant iurisdictionem propter dominium temporale, aut alia de causa, non tamen possunt pugnare per se ipsos,* ut conclusione praecedenti visum est; *sed, sicut,* capite Episcopus, ne clerici vel monachi, lib. VI.°, statuitur quod *si habent dominium temporale possunt statuere ministrum iustitiae per quem interficiantur malefactores, ita possunt constituere ministros belli per quos bellum exequantur.* Haec est divi Thomae, hic, ad 2 et 3, et communis, colligiturque ex cap. igitur, cum tribus sequentibus [56], et 23 [57], q. 8, ex cap. Maximianus 23 [58], q. 3, et ex aliis, id namque iustis de causis

---

f *Ms.* strictius.

---

(55) *Ibidem.*
(56) C. 7-10, C. XXIII, q. 8.
(57) C. 6, C. C. XXIII, q. 8.
(58) C. 2, C. XXIII, q. 3.

concessum est ab Ecclesia et ob id, esto mortes inde ul [F. 610r] terius sequentur, non incurrunt clerici, bellum iustum persuadentes aut indicentes, irregularitatem, modo per se ipsos non mutilent aut interficiant.

5. Tertia conclusio: *Esto clerici mortaliter peccent pugnando in bello iusto, si tamen neminem interficiant non sunt irregulares, esto in eadem pugna interficiantur et esto ipsi aliquos percutiant.* Huic conclusioni favet cap. praesentium [59] et cap. continentia de clerico percussore [60], sed apertius multo continetur conclusio cap. petitio, de homicidio [61], ubi aperte deciditur, ut ibi notat Panormitanus, commendans textum, ut in quo, clarius quam in quocumque alio, continetur. Quare, iuxta eum textum, intelligendi et ampliandi sunt caeteri, qui de hac re loquuntur. Ex eodem textu eliciunt eamdem conclusionem Navarrus, in manuali, cap. 27, n. 213, Covarrubia, in clementina si furiosus [62], p. 2, 3, n. 2, et DD. communiter. Neque huius rei aliam rationem reddendam esse puto, quam quod haec sunt iuris positivi. Optimo iure id statuere potuerunt Summi Pontifices in favorem iusti belli, cum eo defendatur Ecclesia, eique interesse expediat sacerdotes. Adde quod, si adiuvantes in bello iusto, subsecuta morte aut mutilatione alicuius, efficerentur irregulares, utique, in singulis praeliis, totus exercitus innumeraque alia multitudo hominum, qui auxilium aut consilium ad id dedissent, efficerentur irregulares, quod esset innumeros homines irretire, hominesque tardos reddere ad procedendum ad bella iusta, quibus Ecclesia defenditur, et ad favorem et subsidia ad huiusmodi bella ministrandos.

6. Quarta conclusio: Qui in bello iniusto pugnant, aut quovis modo opem vel auxilium dant, exhortando, consulendo aut alio modo, vel in ipso praesentes sunt ad haec ipsa praestanda, irregulares sunt, hoc ipso quod mors aut mutilatio alicuius in tali bello sequatur. Ita colligitur ex cap. sicut dignum, ultimo, de homicidio [63], et affirmant Innocentius et Panormitanus, cap. petitio citato, Navarrus, cap. 27, n. 213 et 228 et 236, Covarr-

---

(59) C. 3, X, *de clerico percussore*, V, 25.
(60) C. 4, X, *de clerico percussore*, V, 25.
(61) C. 24, X, *de homicidio voluntario*, V, 22.
(62) C. un., *de homicidio voluntario vel casuali*, V, 4, in Clem.
(63) C. 6, X, *de homicidio voluntario*, V, 22.

bia, in clementinam si furiosus [64], p. 2, § 3, n. 2 prope finem, et DD. communiter.

7. Dubium est hoc loco utrum, esto nefas sit clericis pugnare per se ipsos, fas tamen ipsis sit interesse bello iusto et exhortari [F. 610v] in eo ad pugnam. D. Thomas, hîc, ad 2, ait fas esse praelatis et clericis, ex auctoritate superiore, iis interesse bellis, non ut propria manu pugnent, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus, ac aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus, et quod ad hoc primum, fuit concessum quod episcopi et clerici ad bella procederent, abusum vero esse quod aliqui, propria manu, pugnent ubi innuere videtur nefas esse episcopis et clericis ad bella accedere, nisi de consensu suorum superiorum. Et suffragantur cap. reprehesibile [65] [g] et cap. quo ausu 23 [66], q. 8, ubi dicitur nefas esse episcopis nisi de consensu Summi Pontificis, ad bella procedere.

8. Sit vero 5.ª conclusio in ordine: *Esto episcopi aut clerici, non solum ante conflictum, sed etiam in ipso conflictu belli iusti, exhortentur milites ad pugnam in genere et defensionem fidei ac propagationem Ecclesiae pugnando, non incurrunt irregularitatem, quamtumvis sequantur mortes et mutilationes inimicorum.* Hanc affirmant Covarrubia, loco citato, et Navarrus, cap. 27, n. 215, iuxta decissionem capitis petitio de homicidio, quidquid dicant quidam. quos Sylvester refert, verbo bellum, 3.° q. 2. Indeque Navarrus, loco citato, excusat ab irregularitate, non solum episcopos et clericos hispanos, qui consuluerunt et bella gesserunt per suos, adversus Saracenos, etsi simul praeliis interessent, exhortando et animando suos ad pugnam; sed etiam clericos et religiosos lusitanos, qui in India, in praeliis adversus infideles, gestare solent cruces ante milites eos exhortando in ipso conflictu.

9. Sit 6.ª conclusio: *Consensus praesumptus superiorum videtur sufficere ut praelati et clerici praesentes esse possint in bello imo et ut religiose exhortentur ad pugnam in genere, quando bellum est adversus hostes fidei et Ecclesiae, minusque relinquitur locus dubitationi ubi viget consuetudo, ut in Hispanis, neque aliud videtur velle hoc loco D. Thomas.* Praesumptus autem consensus intelligi potest ubi, sine detrimento propriarum ovium,

g *Ms.* refrehensilibis.

(64) C. un., *de homicidio voluntario vel casuali*, V, 4, in Clem.
(65) C. 19, C. XXIII, q. 8.
(66) C. 26, C. XXIII, q. 8.

acceditur, maxime ubi acceditur ad subveniendum proximis in spirituali, aut quando plurimum valeret auctoritas ita accedentis ad defenssionem Ecclesiae aut propri [F. 611r] arum ovium vel boni communis. Hoc habet locum quo minus patet accessus ad superiorem, ut praelatorum ad Summum Pontificem, potissimum in repentinis eventibus. Ratio horum omnium est, tum quia consensus praesumptus pro expresso haberi potest in proposito, tum etiam quia haec non reddunt Ecclesiae ministrum ineptum suo ministerio, ut reddere solet pugna propria manu, ceduntque in bonum spirituale proximorum atque commune fidei et Ecclesiae. Capita autem illa in contrarium citata loquuntur de episcopis, qui vocati fuerant a Summo Pontifice, neque apud illum compa-ruerant, ea excusatione oblata, quod ad adiuvandum in bello processissent, neque procedere videbantur ad adiuvandum solum in spiritualibus atque exhortando, sed copiis etiam asportatis. Illas responsiones habes in glosis eorumdem capitum.

10. Ultimo dubitatur an clerici, ita tendentibus in bellum iustum, possint aliquid praedari aut accipere de bonis hostium. Ad quod negative respondent Gabriel, in 4 d. 15, q. 4, et Sylvester, verbo bellum 3, q. 4, cum aliis, quos citant. Et ratio est quia, sicut carent iure bellandi, ita carent iure capiendi aliquid in bello. Unde, si propria auctoritate illud capiant, non traditum adhuc a militibus, qui ut ius habent bellandi ita et capiendi, tenentur illud restituere, et credo quod hostibus, qui nondum amisserunt dominium illius. Durante tamen bello, posset dux illud condonare illis, quia, ut habet ius illud usurpandi sibi, ita et condonandi illud illis loco sui. Eadem ratione ait Vitoria in commentario huius articuli, quod, durante bello, posset dux facere illis potestatem usurpandi aliqua, loco sui, seu vice ac nomine ipsius. Forte tamen, si bellum esset adversus Saracenos, fas esset clericis accipere, quia illi hostes sunt etiam clericorum et, saltem consensus praesumptus ducum videretur eos excusare a restitutione saracenis.

Articulus 3

Utrum in bello iusto fas sit uti insidiis

1. Prima conclusio: *Nefas est in bello iusto mentiri hostibus aut frangere illis fidem non stando iuste promissis iusteve constitutis cum ipsis.* Haec [F. 611v] est communis, et patet: nam illa

de se atque intrinsece mala sunt. Unde Augustinus, cap. Noli 23 [67], q. 1: fides, quando promittitur, etiam hosti servanda est contra quem bellum geritur, quanto magis amico pro quo pugnatur. Quod si adversarius promissis aut cum eo constitutis non steterit, neque nos tenemur, ut, si sint induciae seu treguae ad tempus inter bellantes constitutae, et unus eas fregerit, alter non tenetur eas servare, sed licite potest invadere.

2. Sed rogas utrum, si inter bellantes factus sit contractus pacis ut decem conditiones serventur, et unus eorum unam non servaverit, fas sit alteri reliquas omnes non servare. Respondeo cum Vitoria, in hunc articulum, et cum aliis affirmative. Quia illa omnia intelliguntur sub hac conditione: servabo si mihi fidem serves. Si promissio aut conventum cum hoste, ex obiecto iniquum sit et malum, servandum non est, esto sit iuramento confirmatum. Ait namque Isidorus, cap. in malis 22 [68], q. 4, in malis promissis rescinde fidem, tritumque axioma est iuramentum non esse vinculum iniquitatis, sicilicet, non obligare ad malum. Quod si promissum sit onerosum et grave, distinguendum est, aut enim constat iniuste exigi et accipi ab hostibus, aut non; si non constat iniuste exigi et accipi standum est promisso, quamvis grave sit: ut solvere summam magnam pecuniae, et quamvis id promissum sit ad evadendam mortem aut evadenda vincula, ut si princeps captus in bello iusto, aut de quo non constat fuisse iniustum promitat ingentem summam pecuniae aut solvere quotannis certum tributum ut dimittatur. Quod si constet iniuste accipi et exigi ab hostibus, distinguendum est: aut enim promissio fuit iuramento firmata, aut non: si iuramento non fuit firmata, talis promissio non obligat in conscientia: quo si fuit iuramento firmata obligat sub reatu mortali, propter vinculum iuramenti, eo quod, licet hostis iniuste accipiat, qui tamen promissit, licite solvit, ut patet ex capite debitores, de iuramento. Obtenta tamen a praelato relaxationem iuramenti desinit obligare in conscientia.

3. Secunda conclusio est: *Fas est in bello iusto uti insidiis et occultare* [F. 612r] *consilia atque dissimulare multa, quibus hostes se ipsos decipiant ut capiantur et vincantur.* Haec est communis, et probatur quia in his nullum intervenit mendacium, cum Christus Dominus, absque mendacio, finxerit se longius ire

(67) C. 3, C. XXIII, q. 1.
(68) C. 5, C. XXIII, q. 4.

et cum in eis nihil affirmatur aut negatur. Quare cum in bello iusto fas sit nocere hostibus, fas etiam erit haec omnia facere, animo ut hostes inde occasionem sumant se ipsos decipiendi, quo facilius capiantur et evertantur.

Articulus 4

Utrum liceat diebus festis pugnare

1. Prima conclusio sit: *Non solum urgente necessitate, sed et nata occasione ad melius pugnandum et victoriam consequendam, fas est diebus festis pugnare, imo, si ad id necessarium est, fas etiam est sacrum omittere.* Conclusionem hanc colligit optime Caietanus, hoc loco, ex cap. licet de feriis. Si enim pro capiendis piscibus, qui certis tantum temporibus adveniunt,, fas est piscari in die festo, ut ibi conceditur, a fortiori fas erit, oblata occassione consequendi tantum bonum qantum est victoria, quae tanti reipublicae interest, et cuius occassio non facile habetur. Huic decissioni consonat cap. si nulla [h] 23 [(69)], q. 8, ubi, urgente necessitate, nullo tempori parcendum esse dicitur belli praeparationi.

2. Secunda conclusio: *Bellare in die festo, etiam sine necessitate et maiori commoditate, non est peccatum mortale, modo sacrum non omittatur.* Hanc affirmat et probat Caietanus. Quia sicut hastiludium et belli meditationes aliique ludi non sunt opera servilia, ideoque sine peccato mortali fiunt in die festo, ita bellare non est opus servile cum opus proprium sit dominorum, et ob id non est peccatum mortale, si fiat in die festo, neque aliam rationem habet mali, nisi quatenus distrahit mentes ad vacandum Deo in die festo, quod est finis pracepti.

h *Ms.* nullum.

(69) C. 9, C. XXIII, q. 8.

DIEGO RUIZ DE MONTOYA S. I.
DE NATURA PECCATI ACTUALIS

(Comentario a 1.2 q. 71 a. 6)

editado por

J. A. de Aldama S. I.

El tratadito de Duiz de Montoya que editamos, está tomado del manuscrito M.489 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, presentado ya por nosotros hace años en *Estudios Eclesiásticos* (11 [1932] 124-130); por eso mismo no nos detendremos ahora en la descripción del manuscrito.

Se reproducen en él las lecciones tenidas por Ruiz de Montoya en el Colegio de Córdoba en los años 1596 a 1599. Como los folios que reproducimos son de los primeros del manuscrito, puede afirmarse que la *Disputatio de natura peccati actualis* pertenece al año 1596. Se encuentra añadida al comentario de la q.71 de la 1.2 y se introduce con las siguientes palabras: "*Explicuit iam D. Thomas oppositionem peccati contra virtutem, contra illius actum, contra rationem et contra naturam rationalem; nunc restat explicare oppositionem peccati contra divinam legem. Sed quia in hac praecipue fundatur essentia peccati, agitur hic de essentia et definitione peccati. Alia oppositio peccati contra Deum ipsum, explicabitur ubi de peccato mortali in q. 88, quae inserenda est post praesentem articulum* [6], *praesertim in a. 1 dub. 3 et 4 et 5*".

El valor teológico de este tratado sobre el pecado actual es el ya conocido por las otras obras del gran teólogo. Pero lo hace particularmente interesante el pertenecer a los últimos años del siglo XVI, cuando todavía no abundaban los autores de la Compañía, que hubieran editado libros sobre estas materias. De ellos solamente hemos encontrado citado a Belarmino. Por cierto que el influjo de Belarmino es notable en la documentación (*Dub. 4,*

n. 9); punto de sumo interés al tratarse de Ruiz de Montoya, cuyas aficiones a la teología positiva son bien conocidas y quedan de nuevo patentes en las páginas que editamos.

En ellas se abarcan los diversos problemas teológicos que plantea la noción de pecado. El más fundamental de todos es el primero, desarrollado por 4 secciones: si la razón formal de pecado hay que ponerla en algo positivo o en una privación. Para el autor, por más que en el acto del pecado se da una entidad positiva monstruosa, que es esencial a toda volición mala, sin embargo la esencia formal del pecado consiste en la privación de rectitud debida y de conformidad con la recta razón y la ley divina, que se encuentra en el acto pecaminoso. Esta privación no es la carencia de la virtud opuesta, sino el carecer el acto de la rectitud que debía tener.

El darse en el acto pecaminoso algo positivo hace que tenga que plantearse un segundo problema: ¿es en algún sentido bueno, el pecado? El acto del pecado, aunque monstruoso, tiene bondad transcendental y aun bondad moral *secundum quid*. Sin embargo, no puede decirse que el pecado contribuya a la mayor perfección del universo, aunque sí es verdad que contribuye a ella la permisión divina del pecado. Es una idea que había de exponer después ampliamente Ruiz de Montoya en su obra sobre la Providencia divina.

La libertad, esencial en todo pecado, se trata ampliamente desde el punto de vista teológico. Y a continuación se examina la oposición esencial de todo pecado a la ley de Dios. Este nuevo problema da ocasión para una investigación de gran interés sobre el caso de quien comete un acto sabiendo que es contra la recta razón y al mismo tiempo ignorando que es contra la ley de Dios. Es un texto digno de consideración para la historia de ciertas opiniones morales posteriores.

Unido con ese problema está el último que examina el autor: la conexión necesaria que existe entre los diversos aspectos del pecado. He aquí las conclusiones que se establecen en este punto: El pecado por el mero hecho de ser contra un bien honesto, es contra la recta razón; por el mero hecho de ser contra la recta razón, es contra la naturaleza racional y es contra la ley de Dios, y por lo mismo es contra Dios; finalmente, por el mero hecho de ser contra la ley y el fin natural, es también contra la ley y el fin sobrenatural, y viceversa.

Tal es en breves rasgos la *Disputatio de natura peccati actualis*. Al editarla, hemos dividido el texto convenientemente para el uso y comodidad de los lectores. Pero téngase en cuenta que la mayor parte de las divisiones de párrafos se encuentran en el mismo manuscrito. Su transcripción generalmente es buena; pero no sería raro que tuviese algunas omisiones; al menos, no faltan indicios de ello.

[F. 44r] Disputatio de natura peccati actualis

[1] 1.° Licet peccati nomen ad actum moralem malum pertineat proprie, ut dictum est in proaemio, nihilominus saepe accipitur pro peccato habituali, sive illud sit originale, de quo dicendum est infra a q. 81, sive sit personale peccatum in habitu, scilicet reatus peccati, de quo infra q. 86. At in praesenti solius peccati actualis naturam investigamus. [F. 44v] Idque merito; quia ab actuali peccato promanat quodlibet habituale, sive sit originale, sive personale. Illud autem commune omnibus peccatis, tam actualibus, quam habitualibus, tradi poterit in praesenti; scilicet continere aversionem et deordinationem voluntariam a Deo, ut ab ultimo fine, quamvis diversimode.

[2] 2.° In praesenti nihil disserendum est de natura peccati exterioris, scilicet actus mali eliciti a qualibet potentia praeter voluntatem. Nam ex dictis q. 20, constat totam rationem actus imputabilis, atque adeo peccati, derivari ad hos actus exteriores denominatione extrinseca ab actu libero voluntatis: quo supposito, facillimum erit externis peccatis applicare per denominationem extrinsecam ea omnia, quae dicta fuerint de actu interno voluntatis. Sed praeterea de peccato exteriori dicendum erit infra q. 72 a, 7 et q. 73 a. 8.

[3] 3.° Dicendum erit solummodo in praesenti de peccato actuali voluntatis, et praecipue de formali natura. Sed quomodo eadem omnia applicari possint actui interpretativo pure omissionis, dicendum erit infra q. 72 a. 6.

Dubitatur 1.°—Utrum ratio peccati consistat in privatione, vel in aliquo positivo.

[*Sectio 1.ª*]

[4] Erasmus, ut referunt, in id 1 ad Tim. 1 [6] "*a quibus aberrantes conversi sunt in vaniloquium*", reprehendit Theologos de hoc disputantes. Ceterum quantum est propterea reprehendendus Erasmus, animadvertet etiam qui viderit disputatam esse hanc quaestionem a primis et gravissimis Ecclesiae Patribus locis infra citandis. Et, ut testis est D. Clemens 3 Recognitionum (1), ex praecipuis de quibus D. Petrus cum Simone Mago disputavit unum fuit, utrum malum sit aliquid in rerum natura. Et propter huius et similium quaestionum ignorantiam turpiter lapsus est aliquando Erasmus et labuntur hi saepe haeretici huius temporis.

[5] *1.ª sententia*, Cani apud Medina hic (2), asserit malitiam moralem esse relationem rationis. Idem tribuitur Scoto quodlibeto 18 a. 1; sed vix hoc innuit. Magis favet Gregorius 2 a. 3 q. 1, praesertim a. 3. Et quia huius sententiae fundamenta communia sunt non solum malitiae, sed etiam bonitati morali, omittuntur modo, cum soluta fuerint supra q. 18 a. 1 dub. 1.

[6] *2.ª sententia,* quae tribuitur Vitoriae, ait primo malitiam moralem in genere esse privationem, quia solum importat privationem rectae rationis; quae ratio integra reperitur in peccato omissionis. Secundo, malitiam moralem in specie contractam, scilicet in actu commissionis, esse aliquid positivum. Haec sententia ut sonat accepta, omnino aberrat a veritate; quia enti et non enti non solum non potest [esse] commune genus, sed nec aliquis conceptus unus analogus abstractus ab utroque, ut probatum est in Antepraedicamentis. Recte tamen innuit haec sententia privationem rectae rationis communem esse tam actui positivo, quam pure omissionis. Restat tamen investigandum adhuc utrum eiusmodi privatio sit essentia peccati.

[7] *3.ª sententia* concedit peccato essentiam realem et positivam actui studioso positive contra[F. 45r]riam. Huius primus

---

(1) *Ps. Clementinae recognitiones,* 3, 16ss (MG 1, 129ss).
(2) B. Medina, *In 1.2* q. 71 a. 6.

auctor est Caietanus hic [3]; ubi, licet dicat peccatum complecti privationem et positivum, sed postea in sequenti articulo 1 q. 72 ait positivum esse essentiam privationis peccati, privationem vero consequi [4]. Et eamdem sententiam tradidit supra q. 18 a. 1 et infra q. 72 a. 1 et 2.2 q. 6 a. 2. Caietanum sequitur Medina hic et Zumel disp. 5 et 6 et 7. Favet D. Thomas 1 p. q. 48 a. 1 ad 2, et 1.2 q. 18 a. 5 ad 2, et 3 Contra Gentes c. 9. Sed quid velit D. Thomas iis in locis, dicetur in conclusione 1.ª Favet praeterea huic sententiae Scotus quodlibeto 18 a. 1; nam docet aliquando malitiam esse contrariam bonitati, aliquando vero privativam. Adducitur pro hac sententia Augustinus multis in locis, dicens peccatum esse actum voluntatis et accidens illius. Sed hoc frequens est etiam apud alios Patres, qui omnes fatentur liberam hominis actionem esse peccatum. Ceterum non colligitur inde rationem peccati esse rationem actionis; quia quando ex professo disputant de natura peccati, dicunt esse privationem, ut constabit in 5.ª sententia. Probari etiam potest ex Aristotele in Praedicamentis, dicente malum et bonum esse prima genera contrarietatis. Quod sive dixerit ex propria sententia, sive ex sententia Pythagorae ut vult D. Thomas contra Gentes citatus, nihilominus favet huic sententiae. Vide Aristotelis explicationem apud D. Thomam ibi. Confirmari potest ex Platone in 2.º Dialogo de Republica, statuente legem: ut Deus non dicatur esse causa omnium, sed tantum bonorum; unde colligitur mala esse aliquid.

[8] *4.ª sententia* naturam positivam actus vitiosi et privationem ex illo sequutam conflat in novam rationem actus mali. Ita videtur sentire Ferrariensis 3 contra Gentes c. 9 a § "Secundum est" [5]. Cui certe non parum favet D. Thomas ibi et aliis in locis, ab eo adductis. Tribuitur D. Bonaventurae 2 d. 42 a. 3 q. 2; sed ex levi fundamento. Immo et Ferrariensis solo nomine dissentire videtur a 5.ª sententia, ut colligitur ex illo § "Adverte quod malum" [6].

[9] *5.ª sententia* asserit peccati rationem consistere in privatione debitae honestatis et rectitudinis, quae deberet esse in actu morali et non est. Ita Magister 2 d. 34 littera D et 35 littera

(3) Caietanus, *In 1.2* q. 71 a. 6 (S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, 7 [Romae 1892] 9s).
(4) *Ibidem* 13.
(5) Ferrariensis, *In 3 Contra Gent.* 9, IV (S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, 14 [Romae 1926] 23).
(6) Ibidem V.

B, 1, m et n [7]. Quem sequuntur communiter Scholastici: D. Thomas hoc corpore et alibi saepe; Glossa, capite Convertimini, verbo velut de paenitentia, d. 1; Albertus Magnus 2 p. tract. 18 q. 114 membro 3, praesertim in fine; Durandus et D. Bonaventura 2 d. 34; Gabriel et Dionysius Carthusianus d. 35, ubi Scotus; et praeterea d. 37 et 42; Alensis 2 p. q. 100 membro 2 et q. 108 a. 1 et q. 123 membro 1; Almainus tract. 3 Moralium c. 17; Marsilius 2 d. 21 a. 1; Ioannes de Medina, Codice de satisfactione, q. 1 prope initium; Petrus Soto, De institutione sacerdotum tract. de peccatis, lect. 6; Valentia 1.2 disp. 2 q. 17 punct. 3 et disp. 6 q. 1 punct. 1; Altissidoriensis, Henricus, Richardus et Driedo apud Zumel hic, disp. 5. [F. 45v]

[10] *Probatur* ex communi consensu Sanctorum, quorum aliqui dicunt malum nihil esse in rerum natura. Ita D. Petrus ex sententia Hebraeorum, apud D. Clementem lib. 3 Recognitionum [8]. Idem fere Chrysostomus, hom. 2 in cap. 1 Act. [9]; D. Leo, epist. 91 c. 6 [10]; atque apud SS. Patres nihil malum est nisi peccatum, ut constat ex Chrysostomo, hom. 19 in cap. 5 ad Ephes. [11], et D. Hieronymo in cap. 11 Isaiae [12], in id "*habitabit lupus cum agno*"; ubi hoc probat contra quosdam iudaizantes et addit huic dogmati consentire Stoicos. Clarius tamen peccatum consistere in privatione bonarum qualitatum, probat ex professo D. Dionysius, c. 4 De Divinis Nominibus [13]; Athanasius, in Orat. 1 Adversus idola Gentium [14]; D. Basilius, in hom. 1 quod Deus non sit auctor malorum [15], et De constitutionibus monasticis c. 3; D. Gregorius Nazianzenus, orat. 9 quae est ad Iulianum num. 36, et orat. 40 [16]; D. Epiphanius, lib. 1 Contra Haereses tom. 2, haeresi 24 et haeresi 66 [17]; Iustinus Martyr, lib. 10 Quaestionum a Gentibus propositarum, q. 46 et 73, et in Quaestionibus chris-

---

(7) Petrus Lombardus, *Sent.* 2 d. 34 c. 4 (Quaracchi, ed. 2.ª [1916] 1, 489); d. 35 c. 2ss (*ib.* 492ss).
(8) *Ps. Clementinae Recognitiones*, 3, 16 (MG 1, 1920).
(9) S. Ioannes Chrysostomus, *In Act.*, hom. 2, 5 (MG 60, 32-34).
(10) S. Leo M., *Epist.* 15 c. 6 (ML 54, 683).
(11) S. Ioannes Chrysostomus, *In ep. ad Ephes.*, hom. 19, 4 (MG 62, 132).
(12) S. Hieronymus, *Comment. in Isaiam*, l. 4, in c. 11, v. 6 (ML 24, 150s).
(13) Ps. Dionysius Areopag., *De divinis nominibus*, 4, 32 (MG 3, 731).
(14) S. Athanasius, *Oratio contra Gentes*, 4ss (MG 25, 10ss).
(15) S. Basilius, *Hom. Quod Deus non est auctor malorum*, 5 (MG 31, 342).
(16) S. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 19, 14 (MG 35, 1054).
(17) S. Epiphanius, *Adversus haereses Panarion*, l. 1, t. 1, haer. 24, n. 6 (MG 41, 315).

tianis ad Gentes, q. 1 (18); Damascenus, 2 Fidei c. 4 et lib. 4 c. 21 (19); Gregorius Nyssenus, in orat. De infantibus qui praemature arripiuntur, non longe ante finem, et orat. 2 In Cantica, et Orat. Catechetica c. 5 et 6 et 7 (20); D. Ambrosius, lib. De fuga saeculi c. 4 (21) et In cap. 7 ad Rom. (22); D. Augustinus passim 11 De Civitate c. 9, et 12 De Civitate c. 7, et in id Ioannis 1 [3] "*sine ipso factum est nihil*", et lib. 83 Questionum, q. 6, et in Enchiridion c. 11 et 12, et in omnibus paene libris contra Manichaeos (23); D. Gregorius 26 Moralium c. 32 (24); Isidorus lib. De Summo Bono c. 11 (25); et ex professo Anselmus in lib. De casu diaboli, a cap. 8 usque ad cap. 16, et lib. De conceptu virginali et peccato originali c. 5, cui titulus est "*quod malum, quod est peccatum sive iniustitia, nihil est*" (26); D. Bernardus Serm. 6 Adventus (27). Vide aliquorum verba apud Gregorium Ariminensem 2 d. 34 q. unica a. 1. Ex Philosophis, Platonici idem senserunt, praesertim Plotinus, praeclarissimus illorum, ut refert Theodoretus De Graecorum affectionibus (28). Ac denique Aristoteles 9 Metaphys. c. 7 ait aequitatem et iniquitatem privative opponi; et eodem libro, text. 19 ait malum nihil esse praeter res in quibus est et tamen posterius esse ipsis rebus; unde constat malum apud Aristotelem non esse idem cum rebus, sed esse nihil ultra res. Et Cicero 5 Tuscul. ait nequitiam dici quasi nequidquam, scilicet nihil.

[11] *Probatur 2.°* ex S. Scriptura, ubi peccatum saepe appellatur nihil. Ut Io. 1 [3] "*sine ipso factum est nihil*"; ubi Augustinus explicat hom. 5 supra, scilicet sine ipso [F. 46r]

---

(18) Ps. Iustinus (Diodorus Tapsensis?), *Quaestiones ad orthodoxos*, q. 46 et 73 (MG 6, 1291, 1314); *Quaestiones christianae ad graecos*, q. 1 (MG 6, 1402s).
(19) S. Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, 2, 4; 4, 21 (MG 94, 875, 1198).
(20) S. Gregorius Nyssenus, *De infantibus qui praemature arripiuntur* (MG 46, 175); *In Cantica Canticorum*, hom. 2 (MG 44, 798); *Oratio catechetica*, 5-7 (MG 45, 19-31).
(21) S. Ambrosius, *De fuga saeculi*, 4, 24 (ML 14, 610).
(22) Ambrosiaster, *In Rom.* 7, 18 (ML 17, 118).
(23) S. Augustinus, *De Civitate Dei*, 11, 19 (ML 41, 333); 12, 7 (ML 41, 355); *In Io. Evang.*, tr. 1, 13 (ML 35, 1385); *De diversis 83 quaestionibus*, 6 (ML 40, 13); *Enchiridion*, c. 11 et 12 (ML 40, 236s); *Contra epist. Manichaei*, 35, 39 (ML 42, 201); *De natura boni*, 34 (ML 42, 562), etc.
(24) S. Gregorius M., *Moralia*, 26, 36 (ML 76, 388s).
(25) S. Isidorus, *Sententiae*, 1, 9 (ML 83, 552).
(26) S. Anselmus, *De casu diaboli*, 8-16 (ML 158, 336-350); *De conceptu virginali et peccato originali*, 5 (ML 158, 438s).
(27) S. Bernardus, *Serm. 6 Adventus*, 1 (ML 183, 52).
(28) Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio*, serm. 6 (MG 83, 982).

factum est malum, quod est nihil [29]; idem D. Isidorus De Summo Bono c. 11 [30]; quibus subscribit Beatus Laurentius Iustinianus in Fasciculo amoris c. 8, adducens insuper illum locum Io. 15 [5] "*sine me nihil potestis facere*". Et quamvis non solum hic, sed etiam prior ille locus Io. 1 [3] doceat omnia facta esse per Verbum Dei et nullam rem esse quae sine illius concursu exsistat, ut ex omnibus paene Patribus Ecclesiae ostendit Toletus Io. 1 adn. 15 et 16, ceterum hoc non excludit, sed potius infert, Augustini explicationem veram esse, cum Deus non sit causa peccati; de cuius argumentationis robore, dicam infra sect. 3.

[12] Hinc factum est, ut peccatores in quantum tales dicantur non esse, ut Esth. 14 [11] "*ne tradas, Domine, sceptrum [tuum] his qui non sunt*", scilicet peccatoribus, ut explicat D. Hieronymus Os. 7 prope finem [31]. Et quamvis sensus sit, peccatores nullius esse momenti apud Deum, ceterum, quia hoc provenit ex negatione entitatis et perfectionis, in qua consistit peccatum, propterea Spiritus Sanctus illum significantissimum loquendi modum per negationem entitatis inspirasse videtur. Inde praeterea manavit, ut peccatum et peccatores in S. Scriptura dicerentur tenebrae, ut Is. c. 5 [20] "*vae qui dicitis malum bonum et bonum malum, vel qui dicitis tenebras lucem et lucem tenebras*", ut explicat Basilius ibi [32]; et Eph. 5 [8] "*eratis enim aliquando tenebrae*", ut explicat Augustinus lib. De agone christiano [33]; et Eph. c. 6 [12] "*adversus mundi rectores tenebrarum harum*", scilicet peccatorum, ut explicat Beda ibi. Sic etiam Io. 1 [5], dum dicitur "*et tenebrae eum non comprehenderunt*", Origenes et D. Augustinus peccatores intelligunt [34]. Atque Ecclesiae Patres passim utuntur nomine tenebrarum ut peccatum significent.

[13] His auctoritatibus S. Scripturae et Patrum respondent iuniores multiplici intellectu. *Primus* est, ut plerique Sanctorum velint solummodo malum non subsistere, scilicet non esse substantiam; et nullam substantiam a Deo creatam esse malam, nec propensam ex sua natura ad malum, ac denique nullum esse primum malum quod sit causa omnis mali. Cuius sensus indi-

---

(29) S. Augustinus, *In Io. Evang.*, tr. 1, 13 (ML 35, 1385).
(30) S. Isidorus, *Sententiae*, 1, 9, 1 (ML 83, 552).
(31) S. Hieronymus, *Comment. in Osee Prophetam*, 2, 7, 14ss (ML 25, 882).
(32) S. Basilius, *Comment. in Isaiam Prophetam*, 174 (MG 30, 410-412).
(33) S. Augustinus, *De agone christiano*, 3, 3 (ML 40, 292).
(34) Origenes, *In Ioannem*, t. 2, 20s (MG 14, 158ss); S. Augustinus, *In Io. Evang.*, tr. 1, 19 (ML 35, 1388).

tium est, quod Patres illi disputant contra Manichaeos et alios haereticos. Ita explicantur D. Paulus, Epiphanius, Gregorius, Damascenus, Iustinus, Isidorus, Athanasius et Augustinus supra citati. *Secundus* intellectus est, ut Patres propterea peccatum dicant esse privationem, quia causa est privationis [F. 46v] gratiae et aliorum supernaturalium donorum. Ita explicantur praesertim D. Dionysius, Gregorius Nazianzenus et Magnus, et Basilius et Anselmus supra citati. *Tertius* est, ut hi Patres loquantur de peccato habituali, seu de macula peccati, quae nihil reale ponit in anima; non vero de peccato actuali. *Quartus,* ut multi Patres loquantur de originali peccato. *Quintus,* ut velint omne peccatum actuale habere coniunctam privationem debitae honestatis, sed non asserant illam esse peccati essentiam. *Sextus* denique, peccatum dici privationem in quantum est in genere mali transcendentis, non in quantum est in genere mali moralis.

[14] Praedictae explicationes continent aliquid verum et admittendum, scilicet a SS. Patribus non negari positivam et realem monstruositatem, quae est in actu peccati; de qua sermo erit in sectione 2.ª Nihilominus constat ex mente Sanctorum peccati essentiam non in positiva monstruositate, sed in privatione constituendam esse. Et ratio est quia in plerisque Sanctorum apertum est ex contextu disputare non de originali tantum, nec de solo habituali peccato, sed etiam de actuali; et de hoc, non solum in quantum est malum transcendens, sed in quantum est malum morale; et de hac re disputant non obiter et perfunctorie, sed ex instituto, inquirendo essentiam et naturam peccati. Quare coacta erit expositio dicens, quod Sancti naturam et essentiam peccati dixerint esse effectus quosdam aut etiam passiones consequentes ex peccato. Nam quamvis haec explicandi ratio admittenda sit aliquando in uno vel altero dicto Sanctorum, praesertim fide aut ratione suadente, ceterum quando fides et ratio favent simplici intelligentiae Sanctorum, et eamdem sententiam omnes frequenter et constanter admittunt disputantes ex professo de ea re, non sunt detorquenda verba Sanctorum ad minus exactam et impropriam significationem. Et notandum est, apud SS. Patres verbum "*subsistere*" aut "*habere substantiam*" accipi non raro in eadem significatione quam apud Scholasticos habet verbum "*exsisto*". Et in praedictis locis colligi potest ex contextu Patrum; siquidem illi nullum invenerunt medium inter subsistere et esse nihil. Immo eorum ratio et finis disputationis hoc exigebat,

Nam, cum omnes fere contenderent nullam esse causam mali, ut malum est, et huius rationem redderent quia malum non subsistit, insufficientem rationem redderent, nisi intelligerent malum nec esse substantiam, nec accidens reale; nam cuiuscumque entis realis Deus auctor est, in quantum entia sunt etiam accidentalia. Sed huius rationis robur expendemus infra sect.2.ª [F. 47r] Harum omnium sententiarum rationes, quae solidae fuerint, adducentur ad probandas nostras conclusiones; quae vero fallaces, in ipso quaestionis progressu solventur.

Sect. 2.ª—Monstruositatem peccati realem esse et essentialem actui.

[15] Quamvis imputabilitas et libertas requiratur ad rationem peccati, de his tamen dicetur ex professo dub. 4.°, et dictum est saepe in q. 18 et 19. In praesenti autem praecipue agendum est de actu malo commissionis in quantum voluntarius est; etenim voluntarium non solum praescinditur a libertate per intellectum, sed etiam in re exsistit aliquando voluntarium sine libertate; nam omnes volitiones amentis voluntariae sunt, sed non sunt liberae. Praeterea evidens est, et conceditur ab omnibus etiam doctoribus quintae sententiae, actum illum, qui est peccatum, esse actum realem et positivum, et esse qualitatem, et constitui in aliqua specie, ut evidens est in decreto furandi. Duo autem restant difficilia. Primum, utrum de essentia istius actus realis sit monstruositas quaedam realis et dissonantia a ratione recta et a lege divina. Alterum est, utrum in hac positiva monstruositate consistat ratio peccati, an vero in privatione inde sequuta. De quo in sect. 3.ª

[16] **1.ª conclusio:** *Actus voluntatis malus habet positivam et realem dissonantiam a ratione recta et positivam monstruositatem contrariam virtuti.* Ita sentiunt Caietanus et Ferrariensis et Vitoria, citati pro 2.ª et 3.ª et 4.ª sententia; et D. Thomas locis adductis pro eisdem sententiis; et non negatur a doctoribus quintae sententiae. *Probatur*: quia positive velle malum est positiva dissonantia a ratione recta et positive opponitur virtuti. Nam virtus positive vult bonum oppositum; sed omnis mala volitio positive vult malum; ergo positive dissonat rationi rectae et positive opponitur virtuti. *Maior* probatur, quia iudicare falsum, propterea est positivus error positive contrarius veritati, quia positive iudicat esse quod non est; ergo quando actus voluntatis amplecti-

tur malum, similiter erit positivus error voluntatis et positiva obliquitas a ratione recta. Confirmatur 1.°, quia ut duo iudicia intellectus sint positive contradictoria, non opus est ut tendant propter rationes formales directe contrarias, sed satis est [F. 47v] obiecta materialia illorum esse contradictoria et obiecta formalia ita repugnare inter se, ut unius iudicii motivum inducat contemptum cuiusque motivi, quod idem in actibus voluntatis reperitur. Late explicatum est supra a. 1, praesertim dub. 2. Confirmatur 2.° ex Aristotele in Posterioribus Praedicamentis et 7 Ethicorum c. 14, dicente bonum et malum esse contraria; et in capite de qualitate, iniustitiam contrariam esse iustitiae. Quamvis in omnibus iis locis non satis constat an ex propria sententia loquatur. Et D. Thomas 3 Contra Gentes c. 9 ait malum morale contrarium esse boni moralis, quamvis malum ut sic non sit contrarium bono, sed privativum.

[17] *Minor principalis argumenti* probatur, quia non est imputabile nisi quod est voluntarium; ergo ut aliquid malum imputetur homini ratione alterius actus, opus est per illum actum esse volitum illud malum, saltem ut obiectum materiale, directe vel indirecte. Confirmatur, quia ex eo solum mala circumstantia invincibiliter ignorata non refundit malitiam in actum, quia nec indirecte volita est. Explicatur magis haec ratio: quia quando aliquis amat bonum quoddam apparens aut sensibile, vel scit tali obiecto annexam esse malitiam (unde virtualiter vult devorare simul cum obiecto malitiam, quam scit ab illo non posse separari) aut ignorat culpabiliter et vincibiliter malitiam (et tunc etiam vult illam virtualiter, quia ignorantia non est culpabilis nisi quando est volita et in ea virtualiter volitum est malum quod sequitur ex illa ignorantia, ut explicabimus infra q. 76 a. 2 et dictum est supra q. 18 a. 5 dub. 2 prope finem), aut ignorat invincibiliter malitiam (et tunc non est mala volitio nisi secundum quid, ut explicatum est dub. 3 conclusione 3.ª in tractatu de conscientia, ad q. 19). Confirmatur 2.°, quia si actus malus sit amor, desiderium, laetitia, spes vel audatia, in illo erit positiva adhaesio ad obiectum malum, saltem de materiali et implicite; si autem actus malus sit odium, fuga, tristitia, desperatio, timor aut ira, erit in illo aversio a bono, et aversio similium actuum est aliquid positivum.

[18] Ratio praecedens probat in omni peccato volitam esse malitiam ut obiectum materiale. Sed quia firmior est conclusio, ut non pendeat a praecedenti ratione, notandum est rationes sequen-

tes vim suam retinere, quamvis in actu peccati malitia nullo modo sit obiectum volitum. *Secunda* igitur *ratio* est, quia omnis actus, qui est peccatum, habet motivum ultimum, quod non deberet esse ultimum in actione humana; et tanti illud motivum aestimat, ut propter illud postponat honestatem virtutis contrariae et non curet de illa; hoc [F. 48r] autem positive est contra rationem rectam, ut magis constabit in conclusione sequenti.

[19] *Tertio probatur,* quia omnis actus peccati positivi expellit actum virtutis contrariae, ut ex D. Thoma dictum est supra a. 4; sicut desiderium absolutum furandi positive destruit decretum non furandi; impossibile enim est hominem apud se decernere simul duo contradictoria; ergo habet repugnantiam positivam cum ratione. Quod si respondeas, quamvis furtum scienter commissum excludat voluntatem efficacem servandi iustitiam et non furandi, nihilominus furtum ex ignorantia commissum non excludit virtutem iustitiae, ergo saltem hic actus peccati non habebit positivam repugnantiam et cum ratione; contra hoc est, quia si furtum est peccatum, debet esse culpabilis ignorantia, ex qua procedit; ac proinde volita est saltem interpretative in aliqua actione praecipitata, quam voluit homo facere sine debito examine; unde saltem per hunc actum positive excluditur actualis prudentia, quae prohibet actiones erumpere sine sufficienti examine honestatis.

[20] *Quarto explicatur magis et probatur* haec positiva monstruositas, quia sicut oculus luscus vel nube obductus, aut manus hominis desinens in ungues leonis ita monstruosa sunt ut nulli prorsus animali congruant, ita odium Dei usque adeo monstruosum est ut nullam bonitatem deceat, idque propterea quia odium deberet esse de malo vero; quare ratio odii in communi et determinatio, qua avertitur a summo bono, sunt duae formalitates magis dissonantes inter sese et cum ratione, quam dissonant nubes ab oculo aut ungues leonis ab humanis manibus. Unde constat discrimen inter qualitates naturales et morales. Nam qualitates naturales, quamvis alicui subiecto monstruosae sint, respectu alterius subiecti sunt convenientissimae; sicut calor congruit igni, quamvis aquae noceat; hae vero qualitates monstruosae in moralibus nulli subiecto congruere possunt.

Quinto confirmatur magis haec conclusio ex sequenti.

[21] **2.ª conclusio:** *Haec positiva monstruositas et dissonantia a ratione recta est de essentia volitionis, quae mala est.*

Haec conclusio *colligitur ex praecedentibus* rationibus, sic applicatis: aut volitio mala non habet aliud obiectum formalissimum et ultimum finem nisi bonum sensibile et apparens (et tunc ex ipso obiecto formali est monstruosa et dissona rationi, quia recta ratio dictat ultimum finem actus humani nihil debere esse nisi bonum rationis, ut probatum est supra q. 18 a. 4 dub. 2 et a. 9 dub. 1), aut volitio mala respicit ut finem ultimum et obiectum formalissimum bonum honestum, sed adiuncto alio partiali fine turpi vel cum mala circumstantia seu per malum medium [F. 48v], sive id factum fuerit scienter sive per ignorantiam culpabilem (et tunc modus tendendi in obiectum formalissimum est intrinsece monstruosus, quia habet essentialiter appretiationem improportionatam obiecto formali, nam talis actus essentialiter habet illud bonum honestum quod intendit anteponere legi divinae, quam in illo actu transgreditur).

[22] Confirmatur, quia ratio specifica actus, sive intellectus sive voluntatis, non sumitur ab obiecto determinativo utcumque, sed ab illo secundum modum quo terminat actum; et propterea, quamvis assensus scientificus speciem sumat a demonstratione, scilicet a propriis evidentibus per evidentem consequentiam inferentibus, nihilominus contingit alicubi non esse scientiam eiusdem conclusionis, vel aliquam principiorum vel illationis vim non cognosci [a] evidenter sed tantummodo probabiliter. At vero, sicut evidentia aut certitudo necessaria est ad rationem scientiae, ita appretiatio finis ad honestatem actus; unde licet Deum ipsum ames, si tamen contra illius legem aliquando ames, inordinatissima erit appretiatio Dei, quae voluntatem Dei postponit Deo. Haec omnia valde confirmantur ex dictis supra q. 18, toto a. 5.

[23] *Secundo probatur*, quia actus vitiorum distinguuntur specie secundum conversionem ad obiecta creata, in quantum continent deordinationem [b], ut dicetur q. 72 a. 1; ergo essentialiter actus vitii dicit conversionem ad obiectum inordinatum, etiam sub ea ratione qua inordinatum est.

[24] *Tertio*, quia evidens est saltem aliquos actus esse quos implicat contradictionem exsistere et non habere coniunctam illam privationem bonitatis moralis, de qua infra conclusione 3.[a] Sic

a *Ms.* cognoscat
b *Ms.* deordinatione

enim, si velis periurium cognitum ut sacrilegium et malum, implicat contradictionem tali voluntati non esse coniunctam privationem religionis et debitae rectitudinis in ordine ad Deum; ergo talis volitio habet essentiam positivam a qua talis privatio necessario promanat; hanc igitur essentiam positivam, a qua necessario promanat talis privatio, licet omnia illius accidentia recedant, cum tamen similis privatio non procedat umquam ab actu bono, hanc, inquam, essentiam appello monstruosam essentialiter, quia talis est ut ab illa promanet privatio. Confirmatur, quia nisi haec privatio proveniret a tali essentia, posset aliquando ab illa separari.

[25] Si autem petas, utrum haec positiva deformitas sit relatio vel absolutum, et cuius praedicamentum, respondeo esse relationem transcendentalem; atque adeo quid absolutum, et pertinere ad praedicamentum qualitatis, ut dixi in simili supra q. 19 a. 1 dub. 1. Est enim in actu peccati genus et differentia. Genus est ratio actus voluntatis; differentia vero, dissonare a ratione per positivam obliquitatem a propria regula voluntatis, quae est ratio. Ex dictis colligitur, in habitu vitii esse positivam et essentialem monstruositatem, sicut in actu; quia ex sua natura habent inclinare ut tanta appretiatione ametur aliquod bonum, ut [F. 49r] anteponatur legi divinae, ut supra in digressione sub finem a. 4 concl. 4.

[26] Ex his facile *solvuntur quorumdam iuniorum argumenta* contra conclusiones praecedentes. *Primum argumentum* est: actus voluntatis, quatenus est positiva conversio, fertur in obiectum sub ratione boni et ab illo, in quantum bonum est, sumit differentiam positivam: ergo non est formaliter deordinatus a ratione per suam differentiam positivam, sed per aliquam negationem. Probatur consequentia, quia ab obiecto sub ratione boni non sumitur aliqua deordinatio aut dissonantia a ratione. Confirmatur, quia per actum voluntatis non amatur ipsum obiectum malum, quia malum non est amabile. Sed ex dictis *respondetur* negando consequentiam primi argumenti. Quia malum ipsum terminare potest volitionem ut obiectum materiale illius, idque non propter se, sed propter bonum cui est coniunctum: in quo, licet principalius ametur bonum, vere tamen volitum est etiam malum, ut probatum est concl. 1.ª ratione 1.ª Alia ratio negandi consequentiam est, quia, licet malum non esset volitum, etiam ut obiectum materiale, adhuc ab obiecto actus, quod amatur sub ra-

tione boni, potest sumi positiva deordinatio et monstruositas; eo quod illa ratio boni, quae amatur, apparens est, vel bonum sensibile, vel quia, licet ametur bonum honestum, non amatur debita appretiatione, sed anteponitur divinis praeceptis. Unde constat solutio confirmationis, negando antecedens et praeterea negando consequentiam.

[27] *Secundo, sed urgent*: quia intellectus, licet possit assentiri propositioni falsae, nihilominus non potest assentiri propositioni, quam cognoscit esse falsam; ergo similiter voluntas non poterit velle malitiam quam cognoscit intellectus esse malitiam, idque nec ut obiectum materiale, nec ut formale. *Respondetur* negando consequentiam. Nam proportio unius iudicii intellectus ad aliud iudicium intellectus est longe diversa a proportione iudicii intellectus ad actum voluntatis. Etenim iudicare aliquam propositionem esse falsam et assentiri eidem propositioni, sunt iudicia contradictoria; iudicabitur enim eadem propositio vera et non vera, falsa et non falsa. At vero nullus actus intellectus contradicit actui voluntatis proprie; et praeterea iudicium, quo intellectus dictat voluntati aliquid esse malum, non contradicit actui voluntatis volenti illud malum; immo est simpliciter necessarius ut illud malum sit directe voluntarium, quamvis non propter se, sed propter bonum.

[28] *Tertio arguitur*: quia turpitudo obiecti non est ens: nam si esset ens, esset appetibile; ergo etiam turpitudo actus non erit ens. *Respondetur*, omisso antecedente, negando consequentiam. [F. 49v] Quia, licet obiectum sit nihil, poterit ordo actus ad obiectum esse positivus; ut cum cognoscit caecitatem non esse ens, in tali intellectione est positivus ordo ad caecitatem. Obiter tamen adverte, quaedam obiecta esse intrinsece et positive monstruosa, qualia sunt omnes actus erronei intellectus et actus mali voluntatis, qui actus possunt esse obiecta aliorum actuum, et erunt obiecta positive monstruosa.

[29] *Quarto arguitur*: quia si monstruositas actus esset ens reale, esset etiam bona et appetibilis; quia hae sunt passiones entis. *Respondetur* concedendo sequelam de bonitate et appetibilitate secundum quid, ut infra dub. 2.

[30] Praeterea *quinto arguitur*: quia conformitas rei ad cognitionem veram vel falsam est tantum relatio rationis in re; ergo conformitas nostri actus ad rationem rectam erit relatio rationis, ac proinde non erit de essentia actus. *Respondetur* ne-

gando consequentiam. Quia conformitas rei ad cognitionem veram convenit rei extrinsece, ex eo quod cogitatio se conformat cum re cognita; sed conformitas nostrae actionis cum ratione recta provenit ex eo quod noster actus positive se conformet cum sua regula, quae ex natura rei est regula. Alia argumenta, quibus contendunt malitiam moralem actus esse ens rationis, desumpta ex eo quod saepe in obiecto malitia moralis est ens rationis, vide soluta supra q. 19 a. 1 dub. 1.

[31] Praeterea contra easdem conclusiones adduci possent *plurima argumenta,* quae probant bonitatem aut malitiam accidens esse respectu actuum voluntatis et non pertinere ad eorum essentiam. Sed his *satisfecimus* ex professo in q. 18 a. 5 dub. 2, ubi probatum est omnem actum bonum specie differre a malo, et q. 19 a. 1 praesertim dub. 2. ubi probatum est speciem boni moralis essentialem esse actui. Et argumentum, quod in hac re maiorem difficultatem habet, consistit in duobus actibus, quibus Petrus et Paulus amplectantur obiectum malum, ignorata illius malitia; sed unus vincibiliter et alius invincibiliter ignorat malitiam; et praesertim si uterque exsistimet se mature et prudenter operari post debitum examen. Sed tamen in hoc et similibus casibus semper in eo, qui vincibiliter ignorat, est cognitio saltem virtualis suae imprudentiae et praecipitationis in operando et periculi violandi praeceptum, et praeterea est volntas saltem virtualis exponendi se tali periculo, siquidem vult sine maiori examine operari. At vero in eo, qui operatur ex ignorantia invincibili, semper est vera et sufficiens cognitio quod [F. 50r] prudenter et sine periculo operatur; et ideo ille nullo modo vult, nec virtualiter, periculum; unde colligitur volitionem unius esse essentialiter diversam a volitione alterius, ut explicandum et probandum erit ex professo infra q. 76 a. 2 dub. 2 et 3, et a. 3 dub. 7.

[32] Hic etiam quaeritur, utrum aliquis actus bonus possit habere intrinsecam monstruositatem si fiat ex ignorantia invincibili. Sed de hoc dixi in tractatu de conscientia circa q. 19, praesertim dub. 3. Insuper contra praecedentes conclusiones adduci possunt ea omnia argumenta, quibus graves doctores contendunt eumdem numero actum posse simul esse bonum et malum, et quae probant ex varietate extrinseca circumstantiarum actum reddi ex bono malum. Sed haec soluta sunt iam in q. 18 dub. 3 et 4.

Sectio 3.ª—Privationem esse peccati essentiam.

[33] **Conclusio:** *Privatio debitae rectitudinis et conformitatis cum ratione recta et a lege divina est ratio formalis peccati. Probatur auctoritate* S. Scripturae, SS. Patrum, Scholasticorum et Philosophorum in locis adductis pro 5.ª sententia, ubi refutatae sunt illorum explicationes.

[34] *Ratione probatur 1.°,* quia peccatum pro formali dicit summam malitiam, quae in moribus reperiri potest; sed summa malitia non potest esse aliquid positivum, quia magis mala est privatio debitae rectitudinis, quae illud positivum comitatur. Minor probatur, quia quodcumque positivum, eo ipso quod sit ens, habet bonitatem transcendentalem; et multo magis malum erit quod non solum morali, sed etiam transcendentali bonitate caruerit; huiusmodi autem erit talis privatio. Confirmatur communi consensu omnium, exsistimantium peccatum esse summum malum morale; at vero non est summum malum morale nisi privatio boni moralis. Quod si obicias, dolorem et tristitiam peiorem esse quam carentia delectationis, et errorem peiorem esse quam carentia rectitudinis, respondetur praedicta omnia positiva esse magis malum quam sola privatio, si accipiantur simul cum privatione necessario concomitante; si autem per intellectum praescindantur a privatione, minus mala sunt quam privatio contrariorum bonorum.

[35] [F. 50v] *Secundo probatur,* quia sicut se habet malum transcendens respectu boni transcendentis, ita se habet malum morale respectu boni moralis; sed malum transcendens consistit in privatione bonitatis transcendentis; ergo malum morale consistit formaliter in privatione boni moralis. Confirmatur, quia ens est quidditative superius enti morali, et bonum transcendens est quidditative superius bono morali; ergo malum transcendens erit quidditative superius malo morali; ergo sicut malum transcendens est privatio, ita malum morale erit privatio. Impossibile enim est, privationem esse de essentia entis positivi, sicut impossibile est rem aliquam vere exsistere et tamen eius essentiam esse nihil. *Sed dices* privationem esse posse de essentia alicuius aggregati per accidens ex positivo et privatione, sicque esse in malitia morali. *Sed contra hoc est,* quia intra latitudinem privationis, seclusa omni entitate reali, reperiri potest aliquid per se inferius ad malum transcendens, quod sit malitia moralis, scilicet

privatio debitae rectitudinis in actu; ergo haec dicenda erit malitia moralis, potius quam illud aggregatum per accidens. Confirmatur, quia talis privatio procul dubio est malitia, siquidem pugnat cum bonitate morali; et praeterea est moralis, quia libera est in actu libero; ergo erit malitia moralis. Etenim omne liberum, respiciens rationem ut regulam, est ens morale. Supra q. 18 a. 1.

[36] *Tertio* [*probatur*], quia convenientissimum est rationem formalem peccati assignari illam, quae magis repugnet bono morali; sed privatio bonitatis moralis repugnat eidem bonitati magis quam monstruositas moralis; ergo. Probatur minor, quia privatio magis opponitur alicui formae, quam eius contrarium; nam privatio convenit cum forma opposita, et magis accedit ad contradictoriam oppositionem, quae est maxima oppositio, ex Aristotele 10 Metaphysicorum text. 15.

[37] *Quarto favet huic conclusioni*, sic assignari magis veram rationem omnibus peccatis. Nam haec privatio reperiri potest in actu purae omissionis et in peccato habituali, sive personali, sive originali, quamvis in singulis diversimode; at vero in his non potest reperiri aliqua positiva ratio peccati.

[38] *Quinto probatur*, quia omnia a Deo per Verbum facta sunt, et sine Ipso factum est nihil: Io. 1 [3]. Si ergo peccatum aliquid esset, factum esset a Deo, ac proinde Deus vellet peccatum; nihil enim Deus facit, nisi quod vult. Hac ratione utuntur communiter Sancti et Scholastici, locis adductis pro 5.ª sententia: praesertim Dionysius, Athanasius, [F. 51r] Basilius, Gregorius Nazianzenus et Nyssenus, Epiphanius, Augustinus et Anselmus. Quapropter tehologum decet illius vim ad unguem examinare.

[39] *Videbitur alicui* retorqueri posse eamdem rationem contra duas conclusiones positas in sectione 2.ª Quia, si monstruositas actus esset aliquid positivum, Deus esset illius causa et vellet monstruositatem. Quod si conceditur, concedi etiam poterit quod Deus velit peccatum; si autem negatur, ut vere negandum est, eadem ratione dici poterit Deum non esse causam peccati, nec velle peccatum, etiamsi consistat in aliquo positivo, sicut non causat nec vult monstruositatem positivam. *Urgebit praeterea* contra rationem ipsam, quia videtur illius antecedens pugnare cum consequente. Nam quod ex aliquo ente necessario resultat, ab eadem essentia producitur, a qua producitur tale ens; sed malitia moralis, seu essentia peccati, necessario resultat ex tali

actu, v. gr. ex odio Dei; ergo vel Deus non est causa cuiuslibet entis, ac proinde peccatum poterit esse ens licet non causetur a Deo, vel Deus causat entitatem materialem actus peccati, et ex consequenti causat malitiam moralem ex illa necessario resultantem, sive illa malitia sit ens, sive non sit ens.

[40] *Huius solutio* pendet ex dicendis ex professo q. 79 a. 1, et praesertim a. 2. Quoad praesens attinet, breviter *dico 1.°*: Deum vere efficere entitatem actus mali; verumtamen efficit ut causa universalis, indifferens et non determinans ad talem actum, sed potius, quantum est ex se, inclinat et propendet ad actus honestos producendos.

[41] [*Dico*] *2.°*: Hac de causa, licet talis actus malus sit essentialiter monstruosus et dissonus a ratione, nihilominus illius dissonantia et monstruositas causatur a Deo quatenus est ens, et propterea aliquomodo bona. At vero sub ratione monstruosi causatur a voluntate creata, non quidem quia sint formalitates ab invicem omnino separabiles monstruositas et entitas, (cum monstruositas secundum quemcumque gradum ultimum sit ens), sed quia ratio adaequata, propter quam a Deo causatur monstruositas, est quia est ens. Nam quia est monstruositas, potius refugit ab illa voluntas divina; et monstruosa non esset illa actio, nisi a potentia deficiente procederet, ut a causa determinante. Itaque nostra voluntas sola determinat ut illa actio sit monstruosa et defectuosa; et divina voluntas et concursus ad hoc non determinant. Unde constat Deum per accidens et quasi praeter intentionem concurrere ad monstruositatem illam, in quantum monstruositas est.

[42] [*Dico*] *3.°*: Si autem petas rationem propter quam Deus non se determinat ad talem monstruosi- [F. 51v] tatem, nec per se concurrit ad illam, ratio a priori erit privatio debitae rectitudinis, quae necessario coniuncta est cum tali monstruositate. Etenim propterea Deus non determinat ad talem entitatem, quia non est plena entitate, sed diminuta et carens debita entitate. Et confirmatur, quia, sicut privatio praedicta est magis mala quam mostruositas, ut supra probatum est, ita a privatione per se et primario avertitur voluntas et potentia divina; at vero a monstruositate primario, quia est quasi origo privationis. Et quamvis in re prius natura sit entitas monstruositatis quam privatio, nihilominus, quantum ad avertendam divinam voluntatem et potentiam, privatio prior est quam monstruositas. Ordo enim retrogradus est

in aversione cuiusque voluntatis bene ordinatae, contrarius illi ordini, qui est in causalitate; nam causalitas incipit ab ente et bono, sed aversio voluntatis incipit a malo et nihilo.

[43] His suppositis, sic instaurari potest praedicta ratio Sanctorum. Essentia peccati est illud, ratione cuius praecipue divina voluntas avertitur ne se determinet ad producendum peccatum, et ratione cuius divinus concursus non potest determinare voluntatem nostram ad peccatum, sed potius determinatur ab illa; sed huius ratio et causa praecipua est privatio resultans ex actu positivo, ut magis constabit in q. 72 a. 2; ergo essentia peccati consistit in privatione. Confirmatur solutione utriusque obiectionis.

[44] *Ad primam respondetur* Deum absolute et simpliciter non esse causam monstruositatis positivae. Quia, licet totam illam entitatem causet, ceterum Deus non est causa propter quam illa entitas est monstruosa, sed huius causa est voluntas nostra, quae determinat divinum concursum ad actionem defectuosam. Quod autem additur, idem dici posse de formalitate peccati, quamvis sit aliquid positivum, falsum est propter duas rationes. Prima, quia essentiam peccati debemus constituere quantum potuerimus extra obiectum divinae voluntatis et protentiae, quarum obiectum est bonum et ens. Quod si essentia peccati est privatio, non causatur a divina potentia nec ut a causa universali, nec ut a causa particulari, et nullo modo est volita a divina voluntate. At vero, si essentia peccati est aliquid positivum, necessario causatur per concursum indifferentem in quantum est ens, et volita est eodem modo quo causatur. Secunda ratio est, quia essentia peccati est primaria ratio propter quam Deus non determinat ad actionem peccati; at vero haec ratio non potest esse ens in quantum ens, sed huius ratio est privatio entitatis debitae, quae, ut in se nihil habet effectus et boni, ita maxime [F. 52r] distat a potentia et voluntate; et nisi haec privatio coniuncta esset cum monstruositate, non esset monstruositas, nec esset sufficiens ratio propter quam Deus non posset determinare ad illam.

[45] *Ad secundam obiectionem*, respondetur distinguendo maiorem. Nam quod ex aliquo ente necessario resultat, producitur ab eadem causa a qua producitur tale ens, si illa causa determinet per se et ratione sui ut illud ens habeat illam formalitatem, quae radix est alterius quod consequitur. Sicque voluntas nostra absolute et simpliciter causa est peccati et privationis, quia vo-

luntas nostra determinat et [c] causa est ut actio sit monstruosa, et propterea radix privationis. Sed quia Deus, quamvis causet actionem peccati et omnem entitatem, quae est in monstruositate illius, nihilominus non est causa propter quam actio sit monstruosa, nec determinat ad hoc, sed potius determinatur et quasi compellitur a nostra voluntate, ideo non est causa privationis resultantis, quia privatio resultat ab actione in quantum monstruosa est.

[46] *Sexta ratio conclusionis* est, quia illud est essentia peccati actualis, quod est formalissima ratio et praecipua, propter quam homo redditur dignus odio Dei et aeterna damnatione; sed ratio immediatissima et formalissima huius odii et damnationis est privatio debitae conformitatis cum lege divina; ergo haec est essentia peccati. Minorem probo, quia omnium actuum voluntatis ratio formalis est bonitas, ita ut illud obiectum, in quo bonitas reperitur, amabile sit, et e contra id quod a bonitate magis recedit, magis sit odio dignum; sed privatio illa magis recedit a bonitate quam positiva monstruositas; ergo magis est odio digna; immo monstruositas non est odio digna, nisi quia determinata radix est privationis, quae per se est odio digna, et ex odio Dei adversus peccatum nascitur odium contra peccatorem, ita ut illud S. Scripturae [Sap. 14, 9] "*odio est Deo impius et impietas eius*", intelligendum sit impius propter impietatem.

[47] *Hinc solvitur quorumdam argumentum*, quo probant, nondum intellecta privatione peccati in recto, sed tantum intellecta monstruositate positiva cum ordine intrinseco quem habet ad privationem, intelligi sufficientem rationem ut homo sit dignus odio Dei et poena aeterna. Argumentum autem est, quia qui libere vult opponi contra rationem et legem Dei et habere positivam aversionem a Deo et conversionem ad creaturam, eo ipso, sine superaddita formalitate, est dignus odio Dei et poena aeterna. *Sed respondetur*, antecedens primo aspectu videri verum, quia cum impossibile [sit] illam positivam monstruositatem [d] et aversionem a Deo exsistere sine privatione, intelligimus iam ibi totam radicem, qua posita, sequitur necessario hominem esse dignum odio Dei et poena aeterna. Ceterum, quia nondum intelligimus in recto privationem, sed tantum in obliquo, ideo nondum intelligimus in recto rationem formalem et praecipuam, a qua incipit

c *Ms.* et de
d *Ms.* monstruositate

odium Dei. Nam, ut supra dixi, non incipit odium ab entitate, quae radix est privationis, sed potius a privatione.

[48] [F. 52v] Ad huius conclusionis explicationem, *dubitabis* quomodo possit essentia peccati consistere in privatione, cum illa eadem privatio possit reperiri in amente vel somniante, in quo non est peccatum. *Respondetur,* duplicem privationem reperiri in actu monstruoso, secundum duplex debitum habendi honestatem oppositam. Nam, cum privatio non solum dicat negationem formae in subiecto, sed etiam, quae magis proprie privatio est et quae magis odibilis, dicat negationem formae, quae deberet inesse (de quo bene Aristoteles 5 Metaphysicorum text. 27), fit ut secundum duplex debitum distinguenda sit privatio. Aliud ergo debitum est quasi physicum, quod etiam in amente et somniante reperitur, et ideo eius actus habent privationem physicam, sed non habent privationem moralem; quia haec privatio supponit debitum morale simpliciter et in actu et non impeditum, quale debitum non est nisi in homine libero. Et haec secunda privatio est de essentia peccati integra; prima vero privatio est de essentia peccati, in quantum essentialiter includitur in secunda. Nam privatio moralis dicit totam rationem privationis physicae in volitione exsistentis, et insuper addit ordinem debitum non impeditum, sed in actu secundo, a quo non possit se excusare voluntas defectu libertatis, ut magis constabit infra dub. 4.°

[49] *Sed dices*: si Deus paratus sit concurrere cum Petro ad actum odii sui proximi et decernat non concurrere ad actum amoris sui proximi, nec ad ullum alium actum bonum, et tamen relinquat illaesam libertatem contradictionis ut Petrus eliciat vel non eliciat actum odii, in eo casu amor proximi non debetur debito morali, quia non est possibilis ex suppositione concursus divini denegati, et nihilominus datur tota ratio peccati; ergo essentia peccati non supponit debitum morale. *Respondetur* primo, casum videri impossibilem, quia nullus concursus divinus potest esse determinatus ad malum, sed quod ex se est vel determinatus ad bonum, vel saltem indifferens et magis inclinans in bonum, ut constabit in q. 79 a. 2. Quare, si Deus paratum habet concursum ut voluntas libere cooperetur, ille sufficiens erit ut voluntas elicere queat actum bonum. Secundo, quidquid sit de possibilitate casus, respondeo in illa privatione, quae est de essentia illius peccati, non erit privatio amoris erga proximum, sed privatio illius rectitudinis et conformitatis cum lege caritatis, quam haberet

Petrus si se libere contineret ab omni actu; quod poterat et ad quod tenebatur lege caritatis, quamvis non teneretur ad amandum ex suppositione quod non poterat elicere actum bonum; et quamvis rectitudo et honestas possibilis in hoc casu non sit quid reale, nihilominus illius privatio constitueret essentiam illius peccati.

[50] [F. 53r] Sed contra praecipuam conclusionem *obiciunt aliqui primo,* quia, si peccatum privative opponeretur actui virtutis, non esset medium inter illa; nam inter privative opposita non datur medium; atqui datur medium inter peccatum et actum virtutis, scilicet actus indifferens; ergo non opponuntur privative. *Respondetur,* ex dictis q. 18 a. 9, nullum actum positivum voluntatis esse indifferentem quoad speciem physicam, quamvis detur pura omissio indifferens. Sed de malitia omissionis non agitur modo, sed infra q. 72 a. 6.

[51] *Obicies secundo,* quia species peccatorum sumuntur a conversione positiva ad obiectum (infra q. 72 a. 1); ergo potius conversio positiva pertinet ad naturam peccati. Confirmatur, quia, si in sola privatione consisteret natura peccati, omnia peccata essent eiusdem speciei et aequalia, ac proinde non esset opus in confessione explicare diversas species vel circumstantias peccati. Confirmatur secundo, quia, si peccatum consistit in privatione, saltem erunt eiusdem speciei omnia peccata quae sunt contra eamdem virtutem; unde prodigalitas et avaritia erunt eiusdem speciei, et praeterea omissio et commissio contra idem praeceptum. De his et aliis dicendum est infra q. 72 a. 1. Interim *respondetur,* in diversis actibus malis esse privationes specie diversas, maiores et minores, quatenus excludunt honestates specie diversas, maiores aut minores, aut quatenus diversas partes eiusdem honestatis excludunt. Ceterum quia hoc provenit a diversis conversionibus ad obiecta, ideo dicitur speciem sumi a conversione.

[52] *Tertio obicies,* quia de ratione peccati est voluntarium et liberum; haec autem non dicuntur privationes. *Respondetur* voluntarium et liberum esse de ratione peccati non in recto, sed in obliquo; scilicet de ratione peccati est privatio dicens ordinem ad actum voluntarium et liberum, ut infra dub. 4.° post primam conclusionem.

[53] *Quarto obicies,* quia de ratione peccati est voluntarium; sed magis voluntaria est positiva conversio ad creaturam, quam illa privatio, quae consequitur; ergo potius in conversione

illa, quam in privatione, consistit ratio peccati. *Respondetur* distinguendo maiorem. Nam ad rationem formalem peccati non pertinet voluntarium magis directum, sed minus directum; et voluntarium non ratione sui, sed ratione alterius. Quia malum non potest ratione sui amari, et ideo quod magis distat a per se voluntario et manet adhuc voluntarium, hoc magis pertinet ad naturam peccati; huiusmodi autem est privatio; unde hoc argumentum nostram sententiam confirmat.

Sectio 4.ª—Ad explicandam magis essentiam peccati, proponuntur variae difficultates.

[54] [F. 53v] *Prima difficultas* est, qua forma privet et in quo subiecto sit privatio, quae est de essentia peccati.

Dico 1.º Haec privatio non est carentia virtutis contrariae, exsistens in voluntate. Probatur, quia carentia virtutis contrariae saepe non est peccatum, ut in eo qui non tenetur exercere virtutem. Secundo, quia, licet per impossibile simul cum odio Dei maneret actus caritatis, adhuc odium Dei esset malum et peccatum; ergo eius malitia non consistit in eo quod voluntas careat actu caritatis.

Dico 2.º Haec privatio est quasi in subiecto in actu monstruoso et est formaliter privatio rectitudinis et honestatis, quae deberet esse in tali actu. Probatur, quia hanc privationem implicat non esse voluntariam et malam. Et in idem fere redit quod alii asserunt, privationem essentialem peccati esse carentiam illius actus, quem deberet habere voluntas ex suppositione quod operaretur circa tale obiectum.

[55] Sed hinc oritur *secunda difficultas*. Etenim nullus actus, quantumcumque pessimus, est qui careat debita perfectione et entitate. Nam omnium pessimus actus est odium Dei, et illi nihil deest requisitum ad suam essentiam et entitatem; immo, si ille actus haberet honestatem caritatis vel alterius virtutis, non esset odium Dei.

Dico 1.º Actui malo, considerato secundum rationem specificam, non debetur alia perfectio nisi illa quam habet.

[*Dico*] *2.º* Eidem actui, considerato secundum rationes superiores, debetur aliqua perfectio, quae non convenit illi; et propterea merito dicitur privatus illa perfectione. Etenim odium Dei v. gr., secundum rationem communem actus moralis, exigebat

consonantiam cum ratione recta; et tamen non est nisi contra rationem. Et idem actus, secundum rationem formalem odii, exigebat recedere a malo propter retinendum verum bonum; at vero illud odium recedit a summo bono propter retinendum apparens bonum. Et idem actus, in quantum versatur circa Deum, debebat esse amor; nam summi boni non debet esse nisi summus amor; et ille actus est odium Dei.

[56] *Sed dices*: Inde colligitur odium Dei non esse malum secundum essentiam specificam, sed secundum essentiam genericam; quia non caret perfectione quae debeatur essentiae specificae, sed quae debetur essentiae genericae. *Respondetur,* oppositum potius colligi. Quia, licet perfectio, qua caret peccatum, non debeatur actui secundum rationem specificam, sed secundum rationem communem, at vero ratio communis non privatur illa perfectione sibi debita, nisi quia coniungitur cum tali differentia specifica monstruosa; unde causans privationem est ratio specifica, sicut nubes superveniens causat privationem illius potentiae.

[57] Ex iis nascitur *tertia difficultas,* quomodo ratio communis actus humani exigat esse conformis rationi, [F. 54r] et quomodo ratio odii exigat recedere a vero malo, et sic de aliis. Ratio dubitandi est, quia non exigunt haec ut essentiam, nec ut partes integrales. Et auget difficultatem, quia ratio communis, eo ipso quod communis est, debet esse indifferens ad omnem differentiam specificam; ergo non exigit magis unam, quam aliam; sicut ratio animalis non exigit magis differentiam rationalis, quam differentiam hinnibilis. *Respondetur,* rationem communem humani actus exigere conformitatem cum ratione ut compartem, cum qua bene consonet, et secundum suam naturam pulchre cohaereat. Sicut enim caput equi aut ungues leonis, coniunctae humano corpori, non aperte cohaererent secundum suam naturam, quia corpus humanum exigit per prius caput et manus ut compartes, quibus honeste decenterque perficitur, sic ratio communis actus humani exigit conformitatem ad rationem, cum qua formalitate quasi cum quadam parte metaphysica honeste et pulchre unitur differentia specifica virtutis et monstruose et turpiter coniungitur differentia specifica actus mali. Et idem proportionaliter dicendum est de qualibet alia ratione communi. Ad aliam partem difficultatis, respondetur distinguendo antecedens. Nam, quamvis ratio communis sit indifferens, ut coniungi possit de facto cum qualibet differentia specifica, sed non ita est indifferens ut apte

et decenter coniungatur cum qualibet differentia specifica. Sed notandum est, hanc monstruosam unionem differentiae specificae cum ratione generica in nulla re tam proprie reperiri sicut in errore et peccato; quia hi actus inter omnes res maxime recedunt ab ea perfectione, quam petit eorum ratio generica.

[58] *Quarta difficultas* est, utrum peccatum sit ens per accidens. Affirmare videtur Ferrariensis 3 Contra Gentes c. 9, cui favet D. Thomas ibi [35]. Sed in hac re frustra vexantur aliqui, cum *constet 1.°* nullum inconveniens sequi, quamvis nomen peccati impositum fuisset ad signandam simul monstruositatem positivam et privationem ex ea sequutam. At vero ex his duobus non potest fieri unum per se, quia ens et non ens non possunt uniri in unum ens per se, cum sine comparatione plus distent quam res diversorum praedicamentorum, quae non possunt uniri in unum per se. Confirmatur, quia privatio est quasi accidens et passio monstruositatis; unde non poterit cum illa constituere unum per se.

[59] *2.°*, de facto tamen probabilius est nomine peccati significari de formali ens per se, scilicet solam privationem quae, sicut est ens, ita est una per se, scilicet secundum rationem. Itaque haec essentia peccati non solum est quid unum in genere entis moralis, sed etiam est simpliciter unum in genere entis rationis. Et probatur, quia nominum significatio pendet ex usu hominum, praesertim sapientum; at vero apud theologos fere omnes, peccatum de formali significat privationem, ut constat ex citatis sect. 1.ª in 5.ª sententia. Privatio autem est quid unum in suo genere. Quod si obicias, [F. 54v] peccatum ultra privationem claudit libertatem; ergo nullo modo est ens per se; respondetur non claudere libertatem ipsam formaliter, sed ordinem ad libertatem, ut infra dub. 4.°, post secundam conclusionem.

[60] *3.° constat*, de materiali, nomine peccati significari actum positivum monstruosum, qui est quasi subiectum inmediatum illius privationis, sicut nomine album importatur de materiali corpus, ut recte Caietanus.

[61] *Quinta difficultas* est, utrum peccatum sit in duobus generibus, scilicet mali transcendentis et mali moralis. Affirmat enim Caietanus hic [36]. Nihilominus absolute negandum est, quia malum morale, si accipiatur proprie, est quoddam inferius mali

(35) Cf. S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, 14 (Romae 1926) 21-24.
(36) Cf. S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, 7 (Romae 1892) 105.

transcedentis et solum dicit privationem bonitatis moralis debitae inesse, ac proinde non sunt duo genera. Recte tamen sensit Caietanus monstruositatem peccati pertinere ad unum genus, et illius privationem ad aliud. Genera dico, non proprie, sed improprie, scilicet rationes universalissimas.

[62] *Quinta difficultas,* utrum peccatum complectatur conversionem ad bonum creatum et aversionem a Deo. Constanter affirmant Scholastici communiter cum D. Augustino 1.° De libero arbitrio c. ultimo, et libro 1.° ad Simplicianum q. 2 (37); et colligitur ex illis verbis Dei apud Ieremiam 2 [13] "*duo mala fecit populus meus*" etc., et c. 3 [13] et 14 [7], et Zacharia 17, et aliis pluribus Scripturae locis. Est autem in quolibet peccato conversio ad bonum commutabile, quia semper aliqua ratio boni est motivum formale cuiusque actus realis (nam de pura omissione, alibi), et propterea etiam in odio formali Dei non solum est aversio a Deo, sed etiam conversio ad aliquod bonum, cuius amor est ratio formalis odio habendi Deum, scilicet apparens bonum, vindictae vel impunitatis vel aliud simile. Advertendum est quosdam Scholasticos nomine aversionis a Deo intelligere solam privationem, et nomine conversionis intelligere solam entitatem positivam, ideoque qui dicunt essentiam peccati esse solam privationem, dicunt similiter essentiam peccati esse solam aversionem a Deo. Ita Albertus 2 p. tract. 18 n. 3 q. 114 versus finem, ait conversionem in peccato esse ut materiam, aversionem vero ut formam. Idem Alexander et alii apud Carthusianum 2 d. 35. At vero, qui dicunt essentiam peccati esse quid positivum, dicunt essentiam peccati esse conversionem.

[63] Nihilominus *dicendum est primo,* in positiva monstruositate peccati reperiri non solum positivam conversionem ad creaturam, sed etiam positivam aversionem a Deo. Probatur, quia valle non oboedire Deo, est positive recedere a Deo; sed omnis peccans peccato positivo vult eodem actu saltem de materiali non oboedire Deo; ergo positive recedit a Deo. [F. 55r] Confirmatur efficaciter ex dictis in sect. 1.ª et valde favet huic doctrinae Alexander 2 p. q. 123 membr. 1 § 1 versus finem. *Dico secundo,* aversionis nomen aequivoce dicitur de hac aversione positiva et de aversione, quae est privatio illius rectitudinis in ordine ad Deum et

(37) S. Augustinus, *De libero arbitrio*, 1, 6, 34s (ML 32, 1239s); *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1 q. 2, 18 (ML 40, 122).

bonitatis, quae deberet esse in actu ex suppositione quod est, ut explicatum est supra. Denique, conversionis nomen nullo modo potest convenire huic privationi, nisi forte quatenus haec privatio denominatione extrinseca est voluntaria. Et de peccati malitia, hactenus.

Dubitatur 2.°—De bonitate, quae peccato admixta est.

[1] Quaestio haec complectitur tria puncta. **Primum est, utrum peccatum sit bonum secundum quid.** Affirmare videtur D. Thomas 3 C. Gent. cp. 9 et alibi saepe, admittens in malo morali admixtam bonitatem, quia alias esset malum simpliciter, si omni bonitate careret. Idem Ferrariensis ibidem ex Simplicio in Praedicamentis et Caietanus hic (38).

[2] *Dico 1.°*: Actus monstruosus, etiam secundum suam monstruositatem, habet bonitatem transcendentalem, quia est ens, ut constat ex dictis. Confirmatur, quia propterea peccati causa, sive efficiens sive finalis, debet esse aliquid bonum, quamvis diminutum in sua bonitate; ac proinde voluntas, quae causa efficiens peccati est, bona est, et causa finalis actus semper est aliquid bonum, quamvis a bono non causetur malum nisi per accidens. De quo optime D. Dionysius c. 4 De divinis nominibus (39); D. Augustinus 1 Contra Iulianum c. 9 tom. 7 (40); Magister (41) et communiter Scholastici, ut dicetur infra q. 75 a. 1 dub. 4.

[3] *Dico 2.°*: Actus peccati, etiam secundum rationem specificam monstruosam, habet bonitatem moralem secundum quid. Ita D. Thomas 2 d. 30 a. ult.; Scotus 2 d. 40 q. 1 et in quodlibeto 13; Gabriel 2 d. 40 notabili 1. Probatur, quia bonitas secundum quid consequitur entitatem, ut dictum est in Metaphysica; ergo bonitas secundum quid passio erit adaequata entis moralis. Confirmatur, quia esse ens morale est aliqua perfectio moralis.

[4] [*Dico*] *3.°*: Ipsa etiam privatio, quae est de essentia peccati, potest dici aliquo modo bona moraliter, quatenus non excludit omnem prorsus bonitatem actus, sed relinquit in eo aliquam bonitatem secundum quid; quod Ferrariensis citatus ex mente

(38) Cf. S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, 14, 23; 7, 9s.
(39) Ps. Dionysius Areopag., *De divinis nominibus*, 4, 19ss (MG 3, 715ss).
(40) S. Augustinus, *Contra Iulianum Pelagianum*, 1, 9, 42ss (ML 44, 670s).
(41) Petrus Lombardus, *Sentent*. 2 d. 34 c. 2 (Quaracchi, ed. 2.ª, 1, 487).

D. Thomae appellat privationem consistentem in privari [e] et non in privatum [f] esse (42). Vide illud. Vere tamen ipsa privatio nullam bonitatem in se continet, quia prorsus est nihil.

[5] **Secundum est, utrum peccatum sit aliqua ratione appetibile.** [F. 55v] Dicendum est actum peccati ea ratione esse appetibilem secundum quid, qua ratione est bonum secundum quid; est autem appetibilis actus peccati, non quidem actu absoluto, sed actu complacentiae; et non complacentiae simpliciter, sed complacentiae ex suppositione quod non sit peccatum. Potest enim cuilibet voluntati complacere necessaria connexio praedicatorum essentialium et passionum odii Dei, ratione cuius connexionis odium non potest esse nisi cum talibus praedicatis et passionibus; et potest similiter voluntati placere quod actus peccati necessario habeat aliquam bonitatem admixtam et non sit tam malus ut omnem entitatem et bonitatem excludat. De quo vide dicta supra q. 18 a. 2 dub. 3. Utrum autem Deus velit mala fieri, vide D. Thomam 1 p. q. 19 a. 9 ex professo et Doctores cum Magistro 1 d. 46, et dicemus infra q. 79.

[6] **Tertium est, utrum peccatum pertineat ad perfectionem universi, saltem ratione positivae monstruositatis.** Affirmativa pars *probatur 1.°*: Eccli. 33 [15], "*contra malum bonum et contra mortem vita et contra virum iustum peccatum, et sic intuere omnia opera Altissimi duo et duo, unum et unum*" (43). Quibus verbis Augustinus 11 De Civitate cp. 12 (44) apertissime significari asserit tamquam pulcherrimum carmen quibusdam antithetis, decoratum fuisse mundum iustis et peccatoribus.

[7] *Secundo arguitur* ex Augustino in Enchiridio c. 10 et 11 dicente: "*ex omnibus consistit universitatis pulchritudo admirabilis; in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis*". Et c. 96 [g] ait: "*quamvis ea, quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona, tamen ut non solum sint bona, sed etiam mala, bonum est mala*

---

e *Ms.* privare
f *Ms.* privato
g *Ms.* c. 9

---

(42) Cf. S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, 14, 23.
(43) Eccli. 33, 15: Contra malum bonum est, et contra mortem vita, et contra virum iustum peccator; et sic in omnia opera Altissimi duo et duo, et unum contra unum.
(44) S. Augustinus, *De Civitate Dei*, 11, 18 (ML 41, 332).

fieri" (45). Et Origenes Numeris 22, "*scimus, inquit, Dei providentia* [h] *sic omnia esse disposita, ut apud Deum nihil otiosum sit* [i] *nec bonum nec malum*" (46). D. Boethius De Consolatione l. 4 prosa 2 "*sola*, inquit, *divina vis est, cui quaeque mala bona sunt*" (47). Vide expositores in id ad Rom. 8 [28] "*diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*", ubi Glossa ait: "*etiam ipse casus*".

[8] *Tertio arguitur*, quia nisi essent peccata, Deus non incarnaretur et non exsisterent aliae maximae perfectiones universi, quas Christus Dominus continet, et non prodiret in actum patientia martyrum aut virtus paenitentiae, aut aliae virtutes, quarum actus absoluti esse nequeunt nisi suppositis peccatis.

[9] *Quarto arguitur*, quia monstruositas peccati est ens positivum et eo ipso habet suam bonitatem et perfectionem, ut nuper dictum est; ergo, addita universo, [F. 56r] augebit perfectionem universi.

Quinto arguitur, quia monstra naturalia pertinent ad universi perfectionem; ergo etiam monstra moralia, scilicet peccata.

[10] Nihilominus sit **1.ª conclusio**: *peccatum non pertinet ad universi perfectionem*. Ita D. Dionysius 4 [j] c. De divinis nominibus quasi inconveniens deducit malum pertinere ad universi perfectionem (48); et docet aperte D. Thomas 1 p. q. 19 a. 9 ad 2; et eidem sententiae subscribunt communiter Scholastici 1 d. 46, ubi D. Thomas q. unica a. 3, D. Bonaventura q. ultima, Durandus q. 2 ad 1 (quamvis videatur dicere peccatum nec per accidens pertinere ad perfectionem universi), Albertus, Paludanus, Uldaricus et Richardus; quorum verba refert et sequitur Carthusianus, 1 d. 46 q. 2 et 3; et consonat Magister in dicta dist. 46.

[11] *Probatur*, quia nihil illustratur magis additis tenebris; ergo nihil fit magis perfectum et bonum addita malitia et privatione perfectionis, quam essentialiter habet peccatum. Confirmatur, quia bonum, quod nullo malo inficitur, per se loquendo perfectius est quam quod inficitur aliquo malo. Confirmatur secundo, quia "*Deus vidit cuncta quae fecerat et erant valde bona, per-*

h *Ms.* providentiae
i *Ms.* esse
j *Ms.* 3

(45) S. Augustinus, *Enchiridion*, 105 (ML 40, 236); 96 (ML 40, 276).
(46) Origenes, *In Numeros*, hom. 14, 2 (MG 12, 672).
(47) Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, 4 prosa 6 (ML 63, 820).
(48) Ps. Dionysius Areopag., *De divinis nominibus*, 4, 19 (MG 3, 717).

fectique sunt coeli et terra et omne ornatus eorum" [Gen. 2, 1], et tamen nondum commissum erat hominis peccatum; ergo peccatum non pertinet ad perfectionem et ornatum universi.

[12] **2.ª conclusio:** *Permissio peccatorum per se conducit ad perfectionem universi, quia scilicet divina providentia propterea permittit mala, ut inde occasionem sumat bonorum, quae sine illis esse non possent, et ut suavius gubernet liberam hominis voluntatem; quapropter Divus Gregorius in Benedictione paschalis cerei felicem appellat culpam, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.* Hanc conclusionem tantum probant verba Eccli., Augustini, Origenis, Boethii et Glossae, allata in 1.° et 2.° argumento; quamvis D. Augustinus in dicto cp. 96 Enchiridii durius loquatur. Hanc conclusionem docet D. Thomas 1 p. q. 22 a. 2 ad 2, et Caietanus late. Et notandum est permissionem peccati conferre per se ad universi perfectionem, non quidem per se ratione rei quae permittitur, sed per se ratione intentionis Dei permittentis.

[13] *Ad primum et secundum argumentum,* constat solutio ex 2.ª conclusione.

Ad tertium, respondetur Incarnationem, martyrum patientiam, aliaque maxima bona, non profluxisse a peccatis per se sed per accidens. Explicat autem D. Thomas in 1, d. 46 a. 3 prope finem, quomodo peccatum sit causa per accidens bonorum; neque enim est causa per accidens quasi res minime necessaria ut exsistant illa bona, sicut quando musicus aedificat, musica nihil prorsus confert ad aedificium. Nec praeterea peccatum est causa sua virtute attingens effectum, quamvis praeter intentionem primariam et directam, sicut lapis decidens offendit [F. 56v] animali per accidens, vel sicut fodiens terram per accidens invenit thesaurum. Sed peccatum est causa per accidens veluti quid requisitum ad bonum, ut occasio vel obiectum virtutis, non quidem obiectum persequendum (nam hoc est per se causa), sed obiectum fugiendum et destruendum.

[14] *Ad quartum,* respondetur illam positivam monstruositatem esse bonam solummodo secundum quid, ut constat ex penultima difficultate ex 1.° puncto huius dubii; et praeterea necessario excludit bonitatem simpliciter quae deberet esse in tali actu et in tali voluntate ex suppositione quod operatur; ac proinde secundum quid confert ad perfectionem universi, et simpliciter destruit universi perfectionem per se loquendo.

[15] *Ad quintum*, respondetur negando consequentiam. Etenim naturalia monstra non sunt intrinsece mala sicut peccata; quia non sunt contra rationem Dei et finem divinae voluntatis; et propterea Deus potest directe velle monstra naturalia et habet eorum ideas et illa continent suam perfectionem peculiarem, qua Dei potentiam ostendunt, et naturas formarum, quae sub variis dispositionibus conservari possunt, et vim agentium se invicem impedientium, idque per se; quare [k] in natura nihil exsistimo esse quod non concurrat ad perfectionem universi, nisi corruptionem, quae nihil est.

Dubitatur 3.°—Utrum absolute foret perfectior mundus, si nullum esset peccatum, quam modo est.

[1] Negant D. Bonaventura 1 d. 46, q. ultima, versus finem; Carthusianus ibidem q. 3; Caietanus 1 p. q. 22 a. 2 ad 2. Et probant 1.° ex praedictis verbis D. Gregorii "*O felix culpa*" etc. 2.°, quia careret mundus Christo Domino et ubertate gratiae, quam contulit. 3.°, quia maxime pertinet ad perfectionem universi integritas omnium perfectionum; at vero perfectiones aliquae deessent universo, si non essent peccata, scilicet actus virtutis paenitentiae, iustitiae punitivae et martyrii. 4.°, quia Deus condidit mundum perfectissimum; ergo melius se habet modo mundus; quia sic Deus nulla permitteret peccata, vel quia sic suavius gubernatur hominum libertas.

[2] Explicationem huius sententiae et veritatem inveniemus, si ab hac comparatione excludamus peccata, quae ratione sui et per se potius reddunt imperfectiorem nundum, ut nuper probatum est; et ex una parte accipiamus mundum sine his perfectionibus et cum reliquis omnibus. [F. 57r] Hinc colligitur quaestionem hanc similem esse alteri de re sensibili et faciliori, quam potest quispiam interrogare: scilicet utrum statua illa quam vidit Nabucodonosor Dan.2, foret praetiosior si nihil haberet aeris, ferri, aut luti. Huic facile respondebis, sic foret quidem illa statua maioris praetii, si nihil haberet aeris, ferri, aut luti, dummodo ventrem, femora, tibias atque pedes haberet aureos vel argenteos, eademque magnitudine; verumtamen eadem statua minus esset praetiosa si deessent illi aes, ferrum et lutum, et tamen

k *Ms.* quale

hae partes non restituerentur illi ex auro vel argento aut alia materia, saltem aeque praetiosa ut aes et ferrum.

[3] Sic igitur *dico 1.°*: Potest quidem Deus ad eumdem vel altiorem gradum gloriae, ad quem modo produxit humanitatem Christi Domini et alios praedestinatos, illos omnes producere nullo peccato supposito; et praeterea praedestinare eos omnes qui modo sunt reprobi, cum ea puritate et ad eumdem vel altiorem gradum gloriae; et tunc sine dubio esset simpliciter perfectior mundus, ut satis innuit D. Bonaventura et Dionysius Carthusianus loco citato in solutione cuiusdam obiectionis.

[4] *Dico 2.°*: Ex suppositione decreti quod Deus de facto habuit de numero et gradu praedestinatorum, perfectiorem reddunt mundum ea bona quae praesupponunt peccata, quam esset mundus sine illis peccatis. 1.°, quia ex vi talis decreti forte Christus Dominus non foret, si nulla essent peccata; de quo disputandum est in 3.ª parte. 2.°, quia suppositis peccatis, exercent sancti omne genus virtutum paenitentiae, patientiae, etc. 3.°, quia in ipsis reprobis aliquo tempore sunt multi actus studiosi naturales et supernaturales. 4.°, quia illorum malitia commendat virtutes iustorum et Dei misericordiam et providentiam.

[5] *Ad primum et secundum argumentum* respondetur probare secundam conclusionem. *Ad tertium* respondetur illam integritatem perfectionum esse minus perfectam quam intensionem aliarum virtutum. Constat enim Beatissimam Virginem multo perfectiorem fuisse omnibus paenitentibus et martyribus; et tamen numquam habuit actum absolutum contritionis aut paenitentiae, nec re ipsa toleravit martyrium; idque propterea quia ex perfectissimis actibus aliarum virtutum maiorem abun- [F.57v] dantiam habuit.

[6] *Ad quartum* respondetur cum D. Thoma 1 p. q. 25 a. 6, ad 3, mundum habentem res numero et qualitate easdem, quas modo habet, non potuisse meliori ordine constitui et temperari. Verumtamen potuisse Deum [1] res meliores alere, de quo non est dicendum latius in praesenti.

[7] *Ad quintum* respondetur potuisse quidem nostram voluntatem suavissime allici a Deo ut numquam peccaret, aliqua vehementissima cognitione boni rationis et foeditatis peccati, bonitatis Dei et similium. Sed utrum hoc potuit esse manente liber-

1 *Ms.* Deus

tate vel sine illa, non est huius loci. Satis sit dicere, maiorem perfectionem futuram fuisse in mundo si omnes homines quocumque modo possibili prraeservarentur a peccatis.

Dubitatur 4.°—Utrum peccatum essentialiter sit liberum.

[1] Olim gentiles peccata excusabant conferentes culpam in fatalem quamdam necessitatem ac proinde illam ultimo refundentes in Deum, ut primum naturae, fati et necessitatis auctorem, ut notat D. Ambrosius l. 2 de Cain et Abel c. 9 [49]. Neque minus delirant haeretici, dum negant libertatem arbitrii, vel asserunt scientiam divinam aut providentiam nostrae voluntati necessitatem imponere, vel impossibilia dicunt esse divina praecepta, vel necessaria esse peccata, ita ut vitari nequeant; et quidam daemonem, alii vero Deum faciunt omnium peccatorum auctorem; vel denique damnant peccati mortalis motus appetitus sensitivi, etiam si consensus voluntatis desit. Qui omnes errores in eo conveniunt, quod libertatem peccati denegant.

[2] In praesenti autem non est suscipienda disputatio contra illos. Nam quod ad peccatum quodlibet requiratur voluntatis consensus, etiam quando inordinatus est motus appetitus sensitivi, probandum erit ex profeso infra q. 74 q. 3. Insuper, Deum non esse auctorem peccati, infra q. 79. Et deinde q. 80, daemones non afferre peccandi necessitatem. Reliqui errores impugnationem habent vel in materia de natura et gratia, vel de scientia et providentia Dei. Igitur in hac [F. 58r] quaestione, praetermissis argumentis propriis omnium illarum disputationum, adducentur ea quae huic peculiaria sunt.

[3] *Argumenta quae probant peccatum non esse liberum*, sumuntur *primo* ex Paulo ad Rom. 7 [14ss], ubi longa ratiocinatione concludit hominem nescire malum quod facit et non exsequi bonum quod vult, sed malum quod non vult (loquitur enim Paulus docentium more, de seipso, quasi exempli gratia, ut idem putetur dictum esse de omnibus); unde praeterea infert quod homines non operantur malum, sed illud operatur peccatum quod habitat in nobis. Idem docet ad Gal. 5 [17] sic: "*Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non quaecumque vultis, illa faciatis*".

(49) S. Ambrosius, *De Cain et Abel*, 2, 9, 27 (ML 14, 374).

[4] *2.º arguitur,* quia inter peccata quaedam committuntur ex passione, quaedam ex ignorantia, quaedam ex tentatione et impulsu daemonis; ergo saltem aliqua peccata non sunt libera. Confirmatur, ex modo loquendi quorumdam sanctorum ut D. Damasceni 2 Parallelorum c. 12; Basilii in Oratione 3 de Ieiunio et in principium [m] Proverbiorum (50); D. Isidori 2 de Summo bono c. 18 (51); Augustini (52) et aliorum, qui peccata necessitatis appellant ea qua propter ignorantiam vel passionem aut metum committuntur.

[5] *3.º*, quia saltem venialia peccata non erunt libera, aut non poterimus illa vitare.

[6] *4.º*, quia sicut contingit peccatum in actibus humanis, ita in actibus artis. Nam, ut ait Aristoteles 2 Physicorum textu 82, 83 et 84, peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem; sed non est culpa artificis libere facere malum opus, sed potius laudatur ars illius, qui numquam faciat malum opus nisi cum velit; ergo etiam in moralibus non pertinet ad culpam libertas operantis, sed potius laudabitur opus malum si liberum fuerit.

[7] *5.º*, quia nullus arguitur culpae nec punitur eo quod utatur prohibita re, cuius est dominus; ergo, si actus peccati esset liber, ratione illius nulla in nobis adhaereret culpa, quia essemus domini illius actus et oppositi.

[8] *Sextum argumentum* haereticorum, quia, secundum definitionem, quam Augustinus tradit (53), et re-[F. 58v]cipiunt omnes theologi, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei; et hic nulla fit mentio libertatis; ergo quicumque actus contrarius legi, etiamsi fuerit necessarius et non liber, peccatum erit. Confirmatur, quia illa eadem definitio colligitur ex S. Scriptura, praesertim ex I Ioan. c. 3, ubi peccatum explicatur quasi directe oppositum praeceptis implendis.

[9] Nihilominus sit **prima conclusio**: *De fide est omne peccatum esse liberum. Probatur 1.º* ex Sacra Scriptura, Gen. 4 [7]

m *Ms.* in principio suorum Proverbiorum

(50) S. Basilius, *Hom. in princ. Proverbiorum,* 9 (MG 31, 403); Ps. Basilius, *Orat. 3 de ieiunio,* 1 (MG 31, 1507).
(51) S. Isidorus, *Sententiae,* 2, 17 (ML 83, 619s).
(52) S. Augustinus, *De gratia et libero arbitrio,* 3, 5 (ML 44, 884s); *De libero arbitrio,* 3, 18 (ML 32, 1295s); *Retractationes,* 1, 9, 6 (ML 32, 598). Sobre estos autores últimamente citados, véase Ruiz de Montoya, *De voluntate Dei,* disp. 38, s. 6, n. 2-3.
(53) S. Augustinus, *Contra Fastum Manichaeum,* 22, 27 (ML 42, 418).

Dominus dixit ad Cain: "*Sub te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius*"; in quo, licet magna sit lectionum varietas, et quidam transferant ex haebraeo "peccatum" ubi nos legimus "appetitum" (ut Hieronymus), et alii legant "appetitum" aut "desiderium" peccati, sed in eo conveniunt expositores, ut peccatum ostendatur esse constitutum a Deo sub dominio liberi arbitrii, ita ut homo sibi et non Deo imputare possit illius culpam. Ita hunc locum intelligit D. Ambrosius 2 de Cain et Abel c. 6 (54); D. Hieronymus de quaestionibus haebraicis (55); D. Augustinus 15 de Civitate c. 7, et l. 12 contra Faustum Manichaeum (56); D. Prosper l. 2 de Vocatione gentium c. 13 (57); D. Gregorius 4 Moralium c. 25 (58); Eucherius (59), Beda (60), Rupertus (61), Hugo de S. Victore (62), utraque glossa (63). Contra, Abulensis et alii expositores Bibliae. Vide catenam Lippomani et Bellarminum t. 3 controversia generali 3 in 1.ª principali controversia 1.5 cap. 22, ubi hanc expositionem defendit contra Calvinum (64).

[10] *Traditur eadem conclusio* manifeste Eccli. 15 [14]: "*Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui*". Et post pauca [17s] "*apposuit tibi ignes et aquas, ad quod volueris porrige manum tuam; ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei dabitur illi*". Atque eadem vis est Deut. 30 [19]: "*Testes invoco coelum et terram quod proposuerim vobis hodie vitam et mortem, benedictionem et maledictionem; elige ergo vitam ut tu vivas*". Et Iosue 24 [15]: "*optio vobis datur, cui servire potissimum debeatis*". Deinde potestas vitandi peccatum, in qua consistit libertas, ostenditur aperte dicto cap. 30 [11] Deut.: "*praeceptum, quod ego praecipio tibi, non supra te est, nec in coelo positum*" etc.; ubi affirmari non solum facilitatem cognoscendi, sed etiam observandi praeceptum, licet negaverit Calvinus aliquando, sed postea confitetur; de quo late

---

(54) S. AMBROSIUS, *De Cain et Abel*, 2, 7 (ML 14, 372).
(55) S. HIERONYMUS, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesin*, 47 (ML 23, 993).
(56) S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 15, 7, 2 (ML 41, 444s); *Contra Faustum Manichaeum*, 12, 9 (ML 42, 258).
(57) S. PROSPER, *De vocatione omnium gentium*, 2, 13 (ML 51, 698).
(58) S. GREGORIUS M., *Moralia*, 4, 19, 36 (ML 75, 655).
(59) Ps. EUCHERIUS, *Commentarii in Genesim*, 1, 4, 7 (ML 50, 916s).
(60) S. BEDA VEN., *Expositio in primum librum Mosis*, 4 (ML 91, 217).
(61) RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentarii in Genesim*, 4, 3 (ML 167, 327s).
(62) HUGO DE S. VICTORE, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchum*, 7 (ML 175, 44).
(63) ML 113, 98.
(64) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De gratia et libero arbitrio*, 5, 22.

Bellarminus t. 3 [F. 59r] controversia generali 3 in 1.ª controversia prrincipali l. 5 cap. 20 [65].

[11] Ac denique potest ad hanc conclusionem probandam afferri *magna copia locorum*, in quibus imponitur nobis praeceptum vitandi peccata vel promittitur aliquid sub conditione "si peccatum vitaverimus"; vel dicitur per hominem stetisse quominus vitaret peccata et impleret praecepta, vel describitur Deus quasi abscondens sese ut lente observet et exploret eventum secundum se dubium et contigentem nostrarum actionum, utrum Deum timeamus necne. Quo denotatur libertas indifferens ut Deum offendere aut honorare possimus. De quibus omnibus late Bellarminus l. 5 citato a cap. 17 usque ad 20.

[12] *Sancti Patres* frequenter eamdem conclusionem tradunt. Ignat. in epist. ad Magnesianos [66]; Dionysius de Divinis Nominibus c. 4 [67]; D. Petrus apud Clementem l. 3 Recognitionum [68]; Iustinus martyr in Apologia ad Imperatorem Antonium § 31 [69]; Irenaeus l. 4, c. 71 [70]; Athanasius Orat. contra idola, non procul a principio [71]; Gregorius Nyssenus 7 de Philosophia c. 2 (?); Cyrillus Hierosolymitanus Catechesi 4 [72]; Epiphanius in haeresi Pharisaeorum, quae est 16 [73]; Crysostomus ad Rom. 7 in id "*non enim quod volo bonum facio*", et Homilia 22 in Gen. [74]; Cyrillus Alexandrinus 2 Ioan. c. 54 [75]; Ioannes Damascenus 2 de Fide c. 26 [76]; Tertullianus 2 contra Marcionem [77]; Cyprianus l. 1 epist. 3 ad Cornelium [78]; Ambrosius l. 1 de Iacob et l. 2 de Cain et Abel cap. 7 et 8 [79]; Hieronymus epistola ad Damasum

---

(65) S. Robertus Bellarminus, *De gratia et libero arbitrio*, 5. 20.
(66) Ps. Ignatius, *Ad Magnesianos*, 5 (ed. Funk, 2, 119s; MG 5, 763).
(67) Ps. Dionysius Areopag., *De divinis nominibus*, 4, 22 (MG 3, 731ss).
(68) *Ps. Clementinae Recognitiones*, 3, 16ss (MG 1, 129ss).
(69) S. Iustinus, *Apologia prima*, 43s (MG 6, 394).
(70) S. Irenaeus, *Contra haereses*, 4, 37 (MG 7, 1099).
(71) S. Athanasius, *Oratio contra Gentes*, 4 (MG 25, 10).
(72) S. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* IV, 21 (MG 33, 482).
(73) S. Epiphanius, *Adversus haereses Panarion*, l. 1, t. 1, haer. 16, n. 3s (MG 41, 251ss).
(74) S. Ioannes Chrysostomus, *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 1 (MG 60, 508s); *In Gen.*, hom. 22, 1 (MG 53, 187).
(75) S. Cyrillus Alexandrinus, *In Ioannis Evangelium*, 2, 1 [3, 19] (MG 73, 255ss).
(76) S. Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, 2, 26 (MG 94, 958s).
(77) Tertullianus, *Adversus Marcionem*, 2, 5 (ML 2, 315s).
(78) S. Cyprianus, *Epist. ad Cornelium* (ML 3, 832).
(79) S. Ambrosius, *De Iacob et vita beata*, 1, 3, 10 (ML 14, 632); *De Cain et Abel*, 2, 73, 24-26 (ML 14, 372s).

de filio prodigo [80]; Bernardus de gratia et libero arbitrio paulo ante medium [81]; et plerique alii Patres quorum luculentissima testimonia refert Bellarminus t. 3 controversia generali 3 in 1.ª principali l. 5 cap. 25 usque ad cap. 28 [82].

[13] Sed supra omnes de hac re disputavit Augustinus saepe ut 3 de Libero arbitrio cap. 18; et libro de Vera religione cap. 14 asserit illud, quod ratum habet primo Retractat. cap. 18 et alibi saepe repetit, "*peccatum usque adeo est voluntarium, ut nullum sit peccatum si non sit voluntarium*" [83]. Adverte autem Augustinum et alios Patres citatos, voluntarium accipere pro libero, ut constat ex eorum contextu, quamvis in rigore scholastico volitiones amentis et somniantis voluntariae sint et non liberae.

[14] *Ratione probatur conclusio,* quia ut dictum est dub. primo sectione 4 difficultate 1 et 2, peccatum quo-[F. 59v]ad rationem formalem dicit privationem honestatis, quam debet habere actus ex suppositione quod sit, et quam debet habere voluntas ex suppositione quod operatur; obligatio autem et debitum voluntatis non reperitur complete et perfecte nisi circa actus liberos; ergo illa privatio rectitudinis non erit nisi in actu libero.

[15] *Secundo probatur,* quia frustra S. Scripturae hortarentur nos ad fugienda peccata, nisi hoc positum esset in nostra potestate. *Tertio,* quia iniuste reprehenderentur et punirentur peccatores de illo peccato, quod vitare non possunt. Quibus argumentis varias solutiones adhibet Calvinus quas valde refutat Bellarminus t. 3 controversia generali 3 in prima principali 1, libro 5 cap. 15 et 17 [84]. *Quarto,* quia, si peccatum necessario et non libere fieret, reduceretur in Deum ut in auctorem humanae voluntatis, qui illam ad peccatum determinatam condidit.

[16] **2.ª conclusio:** *De ratione peccati est libertas, vel ordo ad illam.* Probatur, quia necessario reperitur in omni peccato libertas, ut constat ex pracedenti cinclusione, et non reperitur ut passio consequens, sed potius ut quid praesuppositum in actu, ratione cuius imputabilis sit et capax debiti in rigore sumpti, in ordine ad quod constituatur privatio.

[17] Pro quo recole ex Aristotele 5 Metaphysicorum textu

---

(80) S. Hieronymus, *Epist.* 21, 40 (ML 22, 393).
(81) S. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio,* 8 (ML 182, 1014s).
(82) S. Robertus Bellarminus, *De gratia et libero arbitrio,* 5, 25-28.
(83) S. Augustinus, *De libero arbitrio,* 3, 18, 50 (ML 32, 1295); *De vera religione,* 14, 27 (ML 34, 133); *Retractationes,* 1, 13, 5 (ML 32, 603s).
(84) S. Robertus Bellarminus, *De gratia et libero arbitrio,* 5, 15 et 17.

21, privationem proprie sumptam essentialiter respicere subiectum non utcumque, sed quod debet habere formam, et quando debet habere formam; quando autem dicimus actui voluntati deberi bonitatem, aut ipsam voluntatem ex suppositione quod operetur debere operari honeste, duplex debitum intelligere posssumus, aliud physicum, aliud morale; debitum physicum appello quod ex natura rei proficiscitur independenter ab actuali libertate, veluti homini debetur visus; et hoc modo actui voluntatis, quamvis non sit liber sed sit in amente vel puero vel dormiente, adhuc physico debito debetur illi bonitas et honestas, et voluntati ex suppositione quod operatur, debetur bonitas et honestas, ut qualitas qua physice perficitur et bene se habet. Quod si privatio debitae honestatis intelligatur in ordine ad hoc debitum physicum, erit indifferens ut sit peccatum addita libertate, et non sit peccatum sublata libertate. Quare opus [F. 60r] erit huic privationi coniungere libertatem in recto, et dicere peccatum formaliter esse illud ens per accidens, compositum ex privatione et ex denominatione extrinseca libertatis, quae est in actu; et hoc non videtur inconveniens.

[18] Nihilominus commodius est dicere libertatem non esse de essentia peccati in recto, sed in obliquo; esse autem de ratione formali peccati ordinem ad libertatem, tum quia privatio peccati congruentius intelligitur in ordine ad debitum morale quam ad debitum physicum; debitum autem morale non est sine libertate, ratione cuius voluntas capax est ut omnino et sine excusatione obligetur praecepto. Praeterea, quia sic intelligitur ratio peccati esse unum per se suo modo. Insuper, quia sic melius salvatur totam essentiam peccati esse privationem, quod magis consonat modo loquendi Sanctorum, supra dubitat. 1.° in 5.ª sententia.

[19] *Ad primum argumentum* respondetur Paulum optime explicari a Chrysostomo sic, "*quod enim operor non intelligo*", scilicet deceptus fascinatione nugacitatis quae obscurat bona (Sap. 4 [11s]), et circumventus insidiis et inconstantia concupiscentiae, quae pervertit sensus, veluti quadam tenebrosa caligine obvolvor; quomodo nos dicere solemus, ignoro quomodo ille res meas diripuerit, cum tamen his verbis non pretexamus ignorantiam sed imposturam quamdam circumvenientem, et insidias significemus. "*Non enim quod volo bonum hoc facio. sed quod odi malum ago*", scilicet libere non amplector illud bonum, quod laudo, approbo et vellem amplecti, sed libere admitto malum, quod vitu-

pero, reprobo et vellem non admittere; unde infert postea, "*iam non ego operor illud, quod habitat in me peccatum*", scilicet peccatum non imputandum naturae nostrae, quae bona condita est a Deo et ad bonum propensa, sed imputandum libertati ut prorumpit in hunc actum malum; hoc appellat habitans in se peccatum [85].

[20] Huic explicationi consentit Ambrosius ibi [86]; sed differt tum quia his verbis significari dicit vim quamdam inesse peccatum compellendi voluntatem ad malum postquam illi sponte et libere consenserit, quod non est intelligendum de compulsione et necessitate simpliciter ad peccandum, vel certe non ad unum peccatum in particulari, sed ad aliquod [F.60v] vage longo tempore, ut dicitur in materia de gratia de homine exsistenti in mortali. Praeterea illa verba "*quod operor non intelligo*" sic videtur explicare Ambrosius, quod operor non existimo esse faciendum sed potius fugiendum. Idem fere Basilius in Moralibus regula 23 cap. 1 [87]. Aliter Augustinus Psalmo 118 contione 2 et 3 et l. 83 Quaestionum [88], "*quod operor non intelligo*", scilicet non approbo; sic enim scire in S. Scriptura saepe idem est quod approbare. "*Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum hoc facio*", scilicet sunt in me quaedam carnalia desideria, quibus non consentio, sed potius illa odio habeo; unde infert se non facere illud malum, sed "*quod habitat in se peccatum*" scilicet illa desideria carnalia quibus homo non consentit, non esse imputanda homini quia non sunt libera et procedere ab appetitu sensitivo depravato per originale peccatum, et per malos habitus vitiorum; de quo supra art. 2. Vide Magistrum ad Rom. 7 [89], ex verbis Augustini variis in locis deducentem hanc explicationem, quam fere eamdem tradit Bernardus sermone 81 in Cantica, fine [90].

[21] Eisdem duobus modis explicari possunt verba Pauli ad Galatas 5. Et quidem D. Hieronymus et Chrysostomus videntur intelligere eam vim inesse carni ut pertrahat voluntatem ad amplectenda libere ea mala, quae naturali propensione et secundum rationem superiorem nollet, et ad respuenda ea bona, quae

(85) Cf. S. Ioannem Chrysostomum, *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 1s (MG 60, 509s).
(86) Ambrosiaster, *Commentar. in epist. ad Rom.*, 7, 15ss (ML 17, 117ss).
(87) S. Basilius, *Moralia*, reg. 23 c. 1 (MG 31, 742).
(88) S. Augustinus, *Enarrat. in Ps. 118*, serm. 2, 2; serm. 3, 1 (ML 37, 1506s); *De diversis 83 quaestionibus*, 55, 5 (ML 40, 63s).
(89) Petrus Lombardus, *Collectanea in epist. D. Pauli*, ad Rom. 7, 15-18 (ML 191, 1422s).
(90) S. Bernardus, *Sermones in Cantica*, 81, 10 (ML 183, 1176).

vellet amplecti. Sed Augustinus intelligit de carnalibus desideriis quae homo vellet a se expellere, et non potest. Vide Augustinum de Verbis Apostoli et super Genesim et apud Magistrum [91]. Ac denique his verbis Pauli non aufferri libertatem abstinendi a peccato constat ex antecedentibus verbis: "*spiritu ambulate et desideria carnis non perficietis*".

[22] *Ad secundum* respondet D. Augustinus 1 Retractationum c. 18 et 3 de libero arbitrio c. 18 [92], actionem procedentem ex ignorantia, passione aut tentatione numquam esse peccatum, nisi quando haec superari potuerunt a libera voluntate. Sed utrum haec auferant vel minuant malitiam, dicemus infra: de ignorantia quidem q. 76 a. 3; de passione [F. 61r] q. 77 a. 9; de tentatione q. 80 a. 3. *Hinc constat solutio confirmationis,* nam illi Sancti peccata necessitatis appellant quae minus libera aut minus voluntaria sunt, propter ignorantiam, passionem aut metum, quamvis eadem absolute libera sint et non necessaria, ut apud eosdem Doctores constat.

[23] *Ad tertium,* licet non possimus longo tempore vitare omnia venialia collective, nihilominus in quolibet instanti divisibili possumus vitare omnia venialia divisive, et forte etiam omnia venialia collective respectu cuiusque instantis; et hoc sufficit ut libera sint; de quo ex professo, ubi de gratia.

[24] *Ad quartum,* negatur consequentia. Est enim hoc discrimen; nam intellectus non est formaliter liber, et ideo eius perfectio aut imperfectio seu peccatum non pendet ex bono vel malo usu libertatis, sed solum ex conformitate cognitionis cum obiecto, in qua consistit veritas quae est proprie perfectio intellectus; et propterea, si intellectus applicatur ad cognoscendum quomodo aliquid sit faciendum male, perfectissimus erit intellectus quoad suam perfectionem intrinsecam si vere attingat modum quo res male fiant. At vero voluntas est essentialiter libera, et eius obiectum est bonum; et propterea perfectio praecipua volitionis pendet ex bono usu libertatis circa bonum; ac propterea eius defectus et peccatum tunc est, quando libere operatur malum. Aliter respondet D. Thomas supra q. 21 a. 2 ad 2, scilicet finem artis non esse aliud nisi attingere opus quod voluntas vult ut fiat, et modo

(91) S. AUGUSTINUS, *Serm.* 163, 6 (ML 38, 892); PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in epist. D. Pauli*, ad Gal. 5, 17 (ML 192, 153s).
(92) S. AUGUSTINUS, *Rectractationes*, 1, 18, 5 (ML 32. 603s); *De libero arbitrio*, 3, 18, 50, (ML 32, 1295).

quo vult ut fiat; et ideo hoc fine consequuto perfecta est ars, sive bonum sit, sive malum opus quod voluntas vult. At vero finis voluntatis est bonum rationis, seu quod idem est bonum humanum, et ideo quando libere ab hoc fine deviat, contingit peccatum.

[25] *Ad quintum,* respondetur antecedens falsum esse ut sonat. Etenim dominus secundum rectam rationem uti debet rebus, quarum est dominus. Nam cum dominium resultet ex ratione, necessarium est ut regula illius debeat esse ratio. Adde etiam, creatam voluntatem non habere suorum actuum dominium tam absolutum, ut non subiciatur divinis praeceptis. Vide D. Thomam supra q. 21 a. 3 ad 2.

[26] *Ad sextum argumentum,* respondetur libertatem contineri in illa definitione peccati, non exprese sed tacite, sub ea particula "*contra legem*". Nam violatio legis non est tam [F.61v] proprie in persona, quam vere lex non obligat, quia excusatur defectu libertatis; alioquin lex et obligatio foret iniqua, si eum qui non potest oboedire, obligaret; ut bene notat Bellarminus controversia 2 generali l. 1 c. 1 et controversia 3 generali l. 5 c. 14 in tom. 3 (93).

[27] Ex praecedentibus dubiis solvitur illa *quaestiuncula,* utrum peccatum sit actus vel aliquid simplex et incomplexum. Gregorius 2 d. 34 et 35, cui videtur consentire Gabriel eadem d. 25 q. unica prope initium, ait peccatum non esse actum [n] nec significari posse ulla voce imcomplexa; sed significandum esse orationibus complexis ut D. Augustinus loquitur l. 1 de Libero arbitrio c. 16: "*peccatum est, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari*" (94). Et eodem modo definiendi utitur l. 83 Quaestionum q. 30. Confirmatur quia non prohibetur actus, sed agere, ut in Decalogo "*non furaberis, non concupisces*" etc. Caietanus hic a. 6 respondet optime et primo; modus significandi verborum aptior est ad indicandam actionem, peccatum autem actio est. Secundo, nihilominus evidens est tam actionem quam quodlibet aliud ens, sive sit ens per se sive ens per accidens, compositum ex finitis rebus, significari posse uno nomine incomplexo, et concipi posse conceptu unico, ut unum in aliquo genere, sicut mundus, actio, chimaera, peccatum, blasphemia, homicidium. Confirma-

n *Ms.* actu

(93) S. Robertus Bellarminus, *De amissione gratiae et statu peccati,* 1, 1; *De gratia et libero arbitrio,* 5, 14.
(94) S. Augustinus, *De libero arbitrio,* 1, 16, 34 (ML 32, 1240).

tur, quia, si ratio Gregorii aliquid valeret, probaret amorem, odium, spem, desperationem, visionem, intellectionem, calefactionem et reliquas omnes actiones non esse aliquid incomplexum. Tertio, peccatum recte significatur nomine incomplexo, quia suo modo est unum ens per se ut explicatum est dub. 4 sect. 4.

Dubitatur 5.°—Utrum peccatum sit contra legem Dei essentialiter.

[1] Rationem *peccati* praecipue consistere in transgressione divinae legis, ostendit *definitio tradita* ab Augustino l. 22 contra Faustum c. 27 tom. 1: "*Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*" (95); et definitio Ambrosii l. de Paradiso c. 4: "*peccatum est legis divinae praevaricatio et caelestium inoboedientia mandatorum*" (96). Quas definitiones reci- [F. 62r] piunt communiter Scholastici cum Magistro 2 d. 35 initio et cum D. Thoma in hoc a. 6. Idem tradit D. Bernardus De praecepto et dispensatione columna 8 et 9 (97). Et hae existimantur praecipuae definitiones, quamvis aliae, per varia quasi genera causarum et per varios respectus peccati inveniantur in Patribus, quas acute redigunt ad concordiam Alexander 2 p. q. 123 membro 1, Albertus 2 p. tract. 18 q. 14 membro 3.

[2] Occurrunt autem *variae difficultates* circa hanc definitionem peccati. *1.ª* est utrum conveniat peccato veniali. Hoc enim non videtur esse contra legem Dei, sed tantum praeter legem. Sed de hoc dicendum erit in sequenti disputatione de veniali et mortali dub. 12.

[3] *2.ª difficultas* est, quia non omnis actus bonus est conformis legi praecipienti; ergo non omnis actus malus est contra legem praecipientem. Antecendens probatur, quia non solum opera consilii et supererogationis, ut servare castitatem et paupertatem, sed etiam opera his contraria, ut nubere et possidere divitias, bona sunt; et tamen nulli legi praecipienti conformia sunt.

[4] *Pro huius solutione, dico 1.°*: Omne opus bonum necessario est conforme legi divinae late sumptae, scilicet alicui dictamini intellectus divini, quo iudicat illud opus esse bonum et per voluntatem complacet in illo.

(95) S. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 27 (ML 42, 418).
(96) S. Ambrosius, *De Paradiso*, 8, 39 (ML 14, 292).
(97) S. Bernardus, *De praecepto et dispensatione*, 5, 11; 6, 12 (ML 182, 867s).

[5] [*Dico*] *2.°*: si legem divinam accipias stricte pro praecepto obligante, sic aliqua bona opera sunt, quae nulli legi conformantur, quae praecipiat illorum substantiam, ut probat argumentum praecedens.

[6] [*Dico*] *3.°*: quoad modum operandi, ex suppositione quod voluntas operetur, omnia opera bona conformia sunt praecepto divino. Nam in omnibus operibus praecipitur finis (qui debet esse bonum honestum), et praecipitur appretiatio illius, et praecipitur medium conveniens ad finem, et debitae circumstantiae; unde si ille qui orat quando non habet obligationem orandi, oret sine reverentia et attentione, non erit opus bonum; et sic de aliis.

[7] *Dico 4.°*: quicumque actus malus est contra legem prohibentem illud; unde provenit actui malitia. Itaque, si malitia provenit actui ex obiecto formali, illud erit prohibitum; si vero ex obiecto materiali aut medio aut circumstantiis, haec erunt prohibita. Huius conclusionis probationem ut superfluam praetermitterem, [F. 62v] nisi oppositum sentirent Gregorius d. 34 et 35 q. 1 a. 2 coroll. 2, Almainus in tract. 3 Moralium c. 16, Corduba 3 Quaestionar. c. 10, dicentes, ut peccatum committatur non requiri transgressionem legis praecipientis, sed aliquando peccatum esse transgressionem solius legis iudicantis, de qua loquuti sumus in dicto 1.° Nihilominus oppositum sentiunt communiter iuniores hic, ut Medina et Zumel, et colligitur aperte ex D. Thoma et aliis doctoribus, quos initio retuli pro definitione peccati. Et probatur, quia "*ubi non est lex nec praevaricatio*" (ad Rom. 4 [15]); et lex iudicans sine praecepto obligante non est proprie lex. Confirmatur, quia omne malum non solum displicet voluntati divinae, sed etiam Deus vult et obligat ut evitetur, et nisi obligaret Deus non essemus obligati in ordine ad Deum; quare non esset iniuria Dei violare illam obligationem. Unde D. Augustinus 2 De peccatorum meritis et remissione c. 16 (98) inquit: "*nec peccatum erit si divinitus* ñ *non iubeatur ut sit*" o.

[8] Et quod ii Doctores obiciunt ex 2 cap. [12] ad Rom. "*qui sine lege peccaverunt*", intelligitur sine lege Moysis, non sine naturali lege, de qua statim [14s] Apostolus subicit: "*cum*

ñ *Ms.* divinus
o *Ms.* ut non sit

(98) S. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione*, 2, 16 (ML 44, 165).

enim gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae leges[p] *sunt, faciunt, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*".

[9] Igitur in forma ad argumentum initio difficultatis oppositum, respondeo 1.° distinguendo antecedens. Quia omne opus bonum conforme est legi praecipienti modum saltem, quamvis non omne conforme sit legi praecipienti actum absolute. Respondeo 2.°: etiam si plures actus boni non praecipiantur, nihilominus necessarium est omnem actum malum prohiberi; quia de ratione primi legislatoris est leges condere ut subditi sint simpliciter boni; at vero quocumque actu malo maculatur bonitas, attamen non maculatur, quamvis desint multa bona quae sunt supererogationis.

[10] *3.ª difficultas* est, quod oboedientia est specialis virtus et inoboedientia est speciale peccatum; haec autem respicit directe transgressionem praecepti; ergo non omne peccatum est contra praeceptum. Respondetur, duplex esse genus praecepti; aliud quod nascitur ex ipsis naturis rerum et non pendet a libertate alicuius legislatoris etiam Dei, ex suppositione quod remaneant in eisdem prorsus circumstantiis; et transgressio huiusmodi praecep-[F. 63r]ti est veluti quaedam ratio superior essentialis cuilibet peccato, sicque omne peccatum essentialiter est inoboedientia et omnis virtus est oboedientia. Aliud est praeceptum positivum scilicet, quod pendet ex libera voluntate praecipientis, sive Dei sive eorum qui a Deo auctoritatem habent; et transgressio huius praecepti est peculiare vitium inoboedientiae; habet enim peculiarem quamdam deformitatem contra rationem ex eo solum quod non subdatur quis regulae Dei. Aliae autem inoboedientiae habent turpitudines alias peculiares. Ita D. Bonaventura 2 d. 35 in expositione litterae et favet huic doctrinae D. Thomas 2.2 q. 104 a. 2 ad 1 illis verbis: "*similiter quaedam quandoque sub praecepto cadunt quae ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in iis quae non sunt mala nisi quia prohibita*". Notandum tamen est reperiri aliam peculiarem speciem inoboedientiae, quae appellatur contemptus, cum scilicet quis intendit ut finem transgressionem ipsam praecepti sub aliqua ratione apparentis boni; et de hac bene D. Thomas loco citato et q. 105 a. 2 ad 1.

---

p *Ms.* legi

[11] *4.° arguitur,* quia non omnia peccata sunt contra legem divinam. Etenim quaedam sunt tantum contra legem humanam. Confirmatur, quia alias frustra Doctores disputarent an tale peccatum sit contra legem divinam vel solum contra legem humanam. Quae disputatio non minus frequens est quam utilis. Respondetur, ea quae ex natura ipsa obligant, vel Deus ore angelorum aut prophetarum, loquentium Dei nomine, aut Christus Dominus per se ipsum praecepit, dici peculiariter divina praecepta; alia vero quae praecipiuntur ab hominibus, non ita proprie sunt divina praecepta. Nihilominus illorum transgressio est transgressio praecepti divini. 1.° quia "*omnis potestas est a Deo*" (ad Rom. 13 [1]), et propterea praelati dii appellantur (Deut. 22 [28]) "*diis non detrahes et principi populi tui non maledices*". 2.° quia naturale et divinum praeceptum est oboediendi praelatis, quod violatur si non servatur praeceptum praelati.

[12] *5.° arguitur,* quia, licet aliqua sint mala quia prohibita sunt, nihilominus alia sunt prohibita quia sunt mala, ut docet D. Augustinus 1 De libero arbitrio c. 2 et 3 (99); ergo ante omnem prohibitionem et legem intelligimus in illis rationem peccati, ac proinde transgressio legis non erit de essentia peccati. Respondetur ex D. Thoma hoc a. 6 ad 4, Alexandro 2 p. q. 123 membr. 1 § 3 ad 2, D. Bonaventura 2 d. 35 in expositione [F. 63v] litterae, Conrado in D. Thomam citatum, Gerson de Vita spirituali 3 p. lectione 1.ª corollario 3, Almaino 3 Moralium c. 15 et aliis communiter, eadem distinctione qua solutum fuit argumentum tertium; scilicet si loquamur de lege libere lata et intimata hominibus, sic locum habet illa distinctio Augustini; nam in Exod. [21, 13-15] v. gr. et Levit. [19, 11] prohibet Deus idololatriam [q] et furtum quia mala sunt, at vero non prohibet comedere carnes porcinas quia malum sit, sed propterea hoc malum fuit iudaeis quia illis lege prohibitum fuit. At vero, si loquamur de lege naturarli, quae continetur primario in lege aeterna Dei, dictantis hoc esse fugiendum et illud tenendum, et secundario continetur in dictamine rationis rectae, sic non habet locum praecedens distinctio Augustini; nam omne peccatum propterea est peccatum seu malum, quia est prohibitum lege aeterna Dei aut dictamine rationis rectae, quod vices gerit aeternae legis.

q *Ms.* idolatriam

(99) S. Augustinus, *De libero arbitrio,* 1, 2s (ML 32, 1224s).

[13] Sed dices: ergo haeresis aut odium Dei non foret peccatum si non esset prohibitum lege divina; consequens autem videtur absurdum, quia illi actus sunt intrinsece mali. Respondetur distinguendo antecedens illius conditionalis. Nam si supponas esse legem rationis et non esse legem divinam, adhuc ille actus erit malus moraliter; quamvis etiam sequatur oppositum ut explicabitur in dub. sequenti; si vero non esset lex aeterna nec lex rationis, sequitur procul dubio haeresim aut odium Dei non esse malam, et nihilominus adhuc ex vi essentiae illorum actuum sequitur eosdem etiam esse malos; quare contradictoria sequuntur.

[14] *6.° urgebis*, quia si tota malitia provenit peccatis ex prohibitione legis aeternae Dei, et inde derivatur ad rationem, sequitur nullum actum esse intrinsece malum. Probatur sequela, quia Deus potuit illos non prohibere; nam prohibitio est actus circa res exteriores, ac proinde liber; quare potuit non esse in Deo. Hoc argumento tangitur difficilis quaestio, utrum dentur aliqui actus intrinsece mali; quae sub alio titulo disputatur communiter a Doctoribus, scilicet utrum praecepta decalogi sint indispensabilia. Sed quia non est huius loci, vide de illa D. Thomam ex professo infra q. 100 a. 8, ubi Caietanus, Conradus et alii expositores; Scotum 3 d. 37 q. unica § ad quaestionem igitur; Sotum late 2 De Iustitia q. 3 a. 8. Almainum acute 3 Moralium c. 15 et 16; Cordoba 3 Quaestionarii q. 10; Gabriel 3 d. 37 q. unica a. 2 conclusione 4. Nunc satis sit [F. 64r] dicere, Deo non esse liberum iudicare de rebus; ac proinde, sicut non potest Deus iudicare hominem esse animal rationale, ita non potest non iudicare odium Dei et haeresim esse contra rationem, et non potest non displicere illi talis actus; unde, sicut non potest intellectus divinus non dictare actus illos esse prohibendos a primo et optimo legislatore, ita divina voluntas non potest non movere ad illorum prohibitionem. Quare lex divina necessario comitatur actus intrinsece malos, quamvis non [r] comitetur necessario lex exterius loquens cum hominibus, quae sola est libera Deo. Huic solutioni contradicit Occamus, 2 q. 19 dubio 3 et 4, dicens omnem actum posse fieri licitum quia Deus potest libere non prohibere sed praecipere illud. Idem adscribitur Gersoni de Vita spirituali 3 p. corol. 10, Alliaco et Andraeae de Castro apud Almainum citatum; verumtamen

r *Ms. omite* non

reiiciuntur et merito a Doctoribus citatis et aliis communiter. Haec omnia confirmabuntur ex sequentibus dubiis.

Dubitatur 6.°—Utrum, praecissa omni oppositione contra legem Dei, reperiatur essentia peccati in sola oppositione actus contra rationem.

[1] Haec praecissio fieri potest *dupliciter*: 1.° secundum rationem tantum, considerando in actu oppositionem contra rationem creatam, non considerata oppositione contra legem Dei; et de hoc dicemus postea. 2.° modo contingere potest, ut in re volitio habeat oppositionem contra rationem et non contra legem Dei, eo quod, quamvis nota sit ratio recta, ignoratur invincibiliter lex divina; et circa hoc quaeritur utrum istae propositiones conditionales verae sint: Si Deus non est, aut si lex praescripta non est a Deo, aut si ignoras invincibiliter Deum aut eius legem, non committis malum mentiendo, quamvis scias mendacium esse contra rectum dictamen rationis humanae. Ideo de conditionalis veritate quaero, ne opus sit disputare de aliqua parte antecedentis, scilicet an possibilis sit ignorantia invincibilis Dei (de quo agitur in materia de fide et tractat Vega lib. 6 de Iustificatione), et utrum ignorantia legis divinae prohibentis mendacium sit compossibilis cum cognitione rationis prohibentis mendacium. Nam praesenti disputationi sufficit [F. 64v] illatio; ex illa enim constabit non esse peccatum nisi ex oppositione contra legem aeternam. Prodesset etiam praesenti instituto examinare honestatem illorum actuum conditionatorum, quibus Petrus ita decerneret apud se: mentirer aut furarer si Deus non esset, accederem ad illam feminam si esset mea. Sed de his dicendum erit in q. 74, disputatione de morosa delectatione.

[2] *1.ª sententia* asserit illas conditionales esse veras. Tribuitur Soto et Vitoriae a Medina 1 q. 19 a. 4, qui huic sententiae favere dicit D. Thomam q. 71 a. 6 ad 4; vere tamen nihil favet; solummodo enim ait, sublata omni lege sive aeterna Dei sive naturali nostrae rationis, omnino aufferri malum; hic autem quaerimus, quid sit sublata lege aeterna et manente dictamine rationis.

[3] *Probatur haec sententia 1.°*, quia ad Rom. 4 [15] "*ubi non est lex, nec praevaricatio*"; si autem non esset lex aeterna, etiam nostra ratio non esset lex; quia est participatio illius, atque adeo nulla esset praevaricatio. Confirmatur 1.° auctoritate D.

Thomae q. 19 a. 4, dicentis bonitatem aut malitiam moralem pendere a lege aeterna. Confirmatur 2.°, quia lex lata sine auctoritate superioris, non habet vim legis nec obligat; sed si non esset Deus aut lex aeterna, nostra ratio non reciperet auctoritatem ab aliquo superiore, cum "*nulla sit potestas nisi a Deo*" (ad Rom. 13 [1]); ergo non obligaret. Confirmatur 3.°, quia propterea nostra ratio non est lex tam proprie, quam est applicatio divinae legis. Et idem argumentum fieri potest si quis ignoret invincibiliter legem aeternam Dei; nam ignorantia invincibilis causa est ut non imputetur totum quod invincibiliter ignoratur.

[4] *Secundo*, quamvis implicat contradictionem Deum mentiri, nihilominus etiam si Deus mentiretur, non peccaret; quia non faceret contra legem superioris; ergo ut aliquid si malum, opus est ut sit contra legem superioris.

[5] *Tertio*, quia peccatum essentialiter est contra legem Dei, ut constat ex eius definitione receptissima in dub. praecedenti; sed ignorata invincibiliter lege divina, non poterit volitio esse contra eamdem legem; ergo non poterit esse peccatum. Confirmatur, quia Augustinus, Ambrosius et alii plerique definiunt peccatum per aversionem a Deo.

[6] *Quarto*, contendunt etiam aliqui, non relinqui rationem mali moraliter, ablata lege [F. 65r] aeterna; quia ignorans invincibiliter Deum esse aut eius legem esse, ignoraret primum principium in moralibus; ergo non posset habere ullam actionem in esse moris, nec bonam nec malam; unde licet deliberaret in artificialibus, non posset deliberare in moralibus.

[7] *Quinto*, quia nihil est malum moraliter quod non sit contra Deum; sed ignorata invincibiliter lege aeterna Dei, licet cognosceretur dictamen rectae rationis, actus non esset contra Deum; ergo non esset malum moraliter. Confirmatur primo, quia ordo ad rationem rectam, ad naturam rationalem et ad legem divinam, sunt per se connexi et se invicem essentialiter includunt, ut dicetur dub. ultimo; sed talis actus non est contra legem divinam, nec contra naturam rationalem; ergo non est contra rationem rectam. Confirmatur 2.°, quia omne malum morale puniri potest a Deo; ergo omne malum morale est contra legem Dei; sed hoc non est contra legem Dei; ergo non est malum morale.

[8] *2.ª sententia* asserit peccare eum, qui committit aliquid contra dictamen rationis, licet ignoret invincibiliter Deum aut eius legem. Ita Vitoria in Relectione de pervenientibus ad usum

rationis, ubi quamvis a n. 8 lubricus sit, tandem in n. 10 accedit ad hanc sententiam, quam sequitur Zumel hoc a. 6 disputatione 8 conclusione 7; sed valde inconsequenter defendit hanc sententiam, ut constat ex § alii respondet. Pro explicanda veritate, dicemus prius quid sequatur ex ignorantia invincibili legis divinae, deinde quid sequatur si Deus non esset aut lex divina non esset.

[9] *Dico 1.°*: Ille qui haberet ignorantiam invincibilem legis divinae aut Dei, et nihilominus sciret mendacium esse contra rationem rectam, et mentiretur, non committeret peccatum seu malum morale, habens rationem completam et perfectam mali moralis. Probatur, quia ratione talis mendacii non est voluntaria nec imputabilis transgressio legis divinae aut inobedientia Dei, quae est una ex praecipuis proprietatibus essentiae peccati, seu mali moraliter, ut constat ex omnibus argumentis primae sententiae.

[10] *Dico 2.°*: Idem homo committeret malum morale quoad partialem quamdam rationem [F. 65v] mali moralis, scilicet quoad transgressionem dictaminis rationis rectae et quoad quamdam veluti iniuriam irrogatam naturae rationali, ex eo quod eliciatur libere actus monstruosus illi contrarius. Huius fere sententiae est Sotus in id ad Rom. 4 [15] "*Ubi non est lex, nec praevaricatio*". Probatur, quia quaelibet malitia, quam quis cognoscit esse in actu hic et nunc elicito, imputatur homini si libere operatur; sed hic libere cognoscit mendacium esse conra rectam rationem, ut supponitur in casu; ergo imputatur illi contemptus rationis rectae. Confirmatur quia, licet idem homo invincibiliter erret separando legem aeternam a dictamine rationis rectae, non tamen errat dubitando mendacium esse contra rationem rectam; immo, licet erraret in hoc secundo iudicio, nihilominus malitia imputaretur illi propter conscientiam erroneam. Confirmatur 2.°, quia idem homo laude aut vituperio dignus esset, eo quod vel proferret mendacia, vel vitaret. 3.° favet illud ad Rom. 2 [14]: "*gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis* [s] *sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex*". Favet 4.° quorumdam antiquorum sententia, qui, licet negarent ad Deum pertinere facta hominum, admittebant tamen malum morale. Confirmatur 5.°, quia, quamvis contradictionem implicet Deum mentiri, nihilominus huius contradictionis non potest reddi alia ratio, nisi quia mendacium esset

s *Ms.* legi

contra rectam rationem, ac proinde contra ipsam naturam Dei; ergo, quamvis nullus sit ordo ad legem superioris sed tantum ad dictamen rationis, reperitur malum moraliter.

[11] *Probatur 2.° eadem conclusio*, quia ad bonitatem moralem sufficit conformitas cum dictamine rationis rectae, ut sentit Vitoria dicta Relectione n. 8 et 9, citans pro se Gregorium 3 d. 34, idemque tenet Maior 2 d. 41 q. 1 conclusione 3, Vega lib. 13 in Tridentinum c. 25, et consonant plures Doctores, dicentes considerationem actualem Dei non sequiri ut opus sit honestum, sed sufficere relationem ad finem honestum (de quo, supra q. 18 a. 4 dub. 5 conclusione 3); ergo similiter ad malitiam moralem incompletam sufficit oppositio contra rationem rectam.

[12] *Sed contra hanc conclusionem obicitur 1.°*: quia sequeretur aliquem hominem posse peccare moraliter, et tamen manere in gratia Dei. Consequens autem est absurdum; ergo et antecedens. Se-[F. 66r]quela probatur. Si fingas puerum inter barbaros baptizatum ante usum rationis, ad quem usum rationis perveniens postea ignoret invincibiliter furtum prohiberi lege divina, sciat vero esse contra rationem, et hic puer furetur mille aureos, tunc sic argumentor: hic puer committit grave malum morale ex conclusione praecedenti, et tamen manet in gratia, quia nullam iniuriam irrogat Deo, siquidem non violat eius legem; ergo.

[13] Huius argumenti difficultas ex professo examinanda erit in sequenti disputatione de mortali et veniali circa q. 88 a. 1 dub. ultimo. Interim *respondeo* in hoc casu, sicut non est integre et perfecte peccatum, ita non est integre et perfecte mortale, quamvis sit grave malum morale in genere violandi rationem rectam; sed utrum reddat hominem dignum ut expolietur gratia et gloria et damnetur aeterna poena, dicetur loco citato.

[14] *Obicies 2.°*, quia ratio recta est lex Dei scripta in hominum mentibus; ergo quicumque peccat contra rationem rectam, peccat contra legem Dei. *Respondetur* distinguendo consequens. Nam qui scit aut debuit scire rationem rectam esse legem Dei, ille formaliter transgreditur rationem rectam, qua ratione est lex Dei; at vero qui invincibiliter ignorat nostram rationem esse legem Dei, ille formaliter peccat contra rationem, et non contra illam, ut est lex Dei.

[15] *Sed instabis*: in ratione recta ita essentialiter includitur esse legem Dei nobis inditam, ut nullo modo praescindi possit

essentia rationis rectae, in qua non includatur essentialiter esse legem divinam, sicut in illa includitur essentialiter esse creaturam; ergo illa volitio non potest esse contra formalitatem rationis rectae, nisi etiam sit contra formalitatem legis divinae. *Respondetur* negando consequentiam. Est enim valde notandum, illam consequentiam valere in eo qui penetrat essentiam rei; at vero in eo qui ignorat, non valet; nam qui ignorat, ruditer et imperfecte cognoscit rem, non cognoscendo praedicatum quod essentialiter includitur in illa; et ideo potest velle contra unam formalitatem, quin velit contra aliam. Confirmatur, quia, sicut intellectus potest cognoscere rem aliquam confuse, ignorato illius praedicato essentiali (ut rusticus cognoscit albedinem, prorsus ignorata ratione accidentis), ita vo- [F. 66v] luntas, quae sequitur intellectum et non potest amplecti nisi quod intellectus cognoscit, potest amplecti aut reicere eamdem rem, ita ut nihil illi imputetur nec voluntarium sit circa illud praedicatum essentiale ignoratum.

[16] *Urgebis 3.°*, quia eadem ratione dicetur, eum, qui invincibiliter ignorat distinctionem furti ab homicidio et a fornicatione, et tantum scit illa esse mala, peccare eodem genere peccati sive furetur sive occidat sive fornicetur. *Respondetur*, si ita ignoraret invincibiliter, eadem esset species peccati; sed nullus est hominum, qui cognocat haec esse peccata, et non videat, saltem ruditer et imperfecte, horum peccatorum distinctionem; valet autem hoc argumentum pro aliis peccatis, quorum distinctio non est tam evidens.

[17] *Dico 3.°*: ex hoc antecedenti "Deus non est aut lex aeterna non est", colligitur utraque pars contradictionis, scilicet hominem, cognoscentem dictamen rationis rectae et operantem contra illud, peccare simul et non peccare. Ita docet Medina supra q. 18 a. 1 fine et q. 19 a. 4 et hoc a. 6. Probatur, quia, quod ille actus habeat rationem mali moralis et peccati, saltem imperfectam, ex eo solum quod sit contra rectam rationem, licet non sit contra Deum et eius legam, constat ex praecedenti conclusione 2.ª, et quantum ad hoc recte Gregorius 2 d. 24. Quod autem sequatur etiam actum illum non esse peccatum, constat; quia, si Deus non est nihil est, ac praesertim nihil est bonum, ac proinde nulli actui debetur bonitas, et quamvis bonitate privetur, nulla erit malitia. Si autem supponas Deum esse, sed non prohibere mendacium, sequeretur mendacium non esse malum; quia de essentia Dei est prohibere malum; quod si hoc non prohibet, non

est malum. Confirmatur, quia, ut bene sequitur non est in Deo idea hominis, ergo homo non est possibilis, ita sequitur Deum non prohibet mendacium, ergo mulla lex humana prohibet mendacium.

[18] Circa modum loquendi *notandum* est, in communi assertione huius vocis "peccatum", praesertim apud Theologos, magis importari deordinationem actus a Deo, quam a ratione recta; e contra vero, in hac voce "malum morale"; quapropter libentius dicerem, ignorata invincibiliter lege divina, manere ma- [F. 67r] lum morale incompletum, quam manere peccatum, quamvis utrumque verum sit, ut explicatum est in conclusione 2.

[19] *Primae sententiae argumenta facile solvuntur* ex dictis. *Ad primum* cum confirmationibus, respondetur: tantum probat non reperiri completam rationem peccati in tali actu, sed deesse quod est maioris momenti in peccato, scilicet transgressionem legis divinae; sed non probat actum illum non esse inordinatum contra rationem.

[20] *Ad secundum*, respondetur: si Deus mentiretur, non haberet rationem peccati, ut est transgressio legis; bene tamen ut est contra rectam rationem. Sed notandum est, ex eadem hypothesi sequi quod illud mendacium non esset malum, quia convenit summo bono; et praeterea sequi quod illud mendacium sit contra aliquam legem alterius Dei superioris; ac proinde sit proprie peccatum. Nam si Deus potest deviare a recto, necessarium est dari aliam primam regulam superiorem, qua gubernetur.

[21] *Ad tertium,* respondetur illas definitiones esse peccati completi in ratione peccati; verumtamen peccatum de quo loquitur 2.ª et 3.ª conclusio esset diminutum in ratione peccati.

[22] *Ad quartum* respondetur, talem hominem, quamvis ignoret primum principium, cognoscere aliud, scilicet sequendum esse dictamen rationis; quod sufficit ad bonitatem imperfectam et malitiam moralem.

[23] *Ad quintum*, respondetur: ille actus malus est contra Deum non formaliter sed materialiter, ut explicatum est post 2 conclusionem. Ad confirmationem primam, respondetur: illi ordines ad naturam rationalem, rationem rectam et legem divinam sunt essentialiter connexi et se invicem essentialiter includunt per se loquendo, in eo scilicet homine qui cognoscit legem divinam; quia eius actus tendit contra rationem rectam secundum integram essentiam rationis rectae, in qua includitur ut essentiale

habere auctoritatem a lege divina. At vero in homine qui invincibiliter ignorat legem Dei, datur actus alterius speciei alio modo respiciens rationem rectam ita ruditer, ut non respiciat illam quatenus est subordinata legi Dei, ut in solutione secundae obiectonis dictum est. Ad secundam confirmationem, nego consequentiam; immo in dicto casu malum morale puniendum esset a Deo quatenus Deus est auctor naturae et vindex cuiusque iniuriae, quae naturae rationali infertur, licet non contineat [F. 67v] formaliter iniuriam contra Deum.

[24] **Secundum punctum** praesentis quaestionis est circa actum peccati, quod nullam ignorantiam legis divinae supponit. De quo quaeritur, utrum, intellecta oppositione illius contra rationem rectam, et nulla [oppositione ad] lege[m] divina[m] intellecta, intelligatur peccatum. Affirmat Scotus 3 d. 37 § sed istae expositiones, et § ad quaestionem igitur, Gabriel ibidem q. 1 a. 2, et favere videntur ii qui dicunt aliqua esse intrinsece mala et indispensabilia, de quibus dub. 5 fine dictum est. Nihilominus resolutio facile colligitur ex dictis.

[25] *Dico 1.°*: In actu malo cognoscentis legem Dei, quam violat, quamvis possit intelligi oppositio contra rationem non intelligendo distincte oppositionem contra legem Dei, nihilominus ibi essentialiter intelligitur virtualitate quadam, veluti intellecta rationalitate intelligitur radix intellectus et voluntatis. Ratio evidens colligitur ex discrimine huius volitionis a volitione ignorantis legem Dei, de qua in puncto praecedente. Ille enim, qui ignorat legem Dei et cognoscit rationem, producit entitatem volitionis, quae non coniungit in esse obiectivo ea, quae in re sunt per se connexa; sed volitio scientis hanc connexionem, ita continet oppositionem cum ratione, ut eo ipso contineat oppositionem contra Dei legem, a qua cognoscit auctoritatem habere rationem rectam.

[26] *Dico 2.°*: intellecta oppositione talis actus contra rationem, et non intellecta expresse oppositione contra Dei legem, non intelligitur expresse integra et perfecta ratio peccati; sed tunc perfecta ratio peccati intelligitur virtualiter et confuse. At vero distincte intelligitur imperfecta quaedam ratio peccati et mali moralis in ordine ad rationem rectam. Probatur, quia perfecta ratio peccati dicit oppositionem contra Dei legem, ut in puncto praecedenti et in dub. 5 dictum est.

Dico 3.°: Quamvis intelligamus oppositionem actus contra iudicium speculativum Dei, non intelligimus rationem peccati

completetam donec in- [F. 68r] telligamus imperium Dei habens vim obligandi ex voluntate libera obligandi. Probatur, quia in huiusmodi imperio consistit ratio legis et vis causandi obligationem; ergo in transgressione illius consistit praevaricatio et peccatum. Confirmatur, quia illud imperium est proprium superioris et iudicis, aliud vero iudicium ex genere potest esse inferioris.

Dubitatur 7.°—Utrum oppositio contra legem sit ita propria peccato, ut non possit in aliis actibus reperiri.

[1] In hac re nulla [est] difficultas propria materiae de peccatis, sed petita ex disputatione de legibus, scilicet utrum quaedam ordinationes praelatorum vel communitatis, quae sub nulla culpa obligant, vere sint leges. Nam si illae sunt leges, actus, quibus violantur, sunt contra leges, et tamen non sunt peccata. Sed quia res est alterius instituti, breviter respondeo illas non esse leges, quia de ratione legis est vis obligandi, et obligatio non est quae sine culpa violatur, ut constat ex Aristotele 10 Ethicorum c. 9. Quare praelatus, qui cognoscens vim et proprietatem legis, vellet condere legem et sub nulla culpa obligare, vellet contradictoria. Illae autem leges, quae mere poenales dicuntur, quia sine culpa violantur sed non sine poena, leges sunt ex eo praecisse, quia obligationem inducunt subeundi poenam vel imponendi poenam; quod si eiusmodi sunt ordinationes, ut praelati sine culpa et sine causa possint praetermittere praescriptam punitionem, et subditi sub nulla culpa teneantur subire poenam, iam tunc nullam habent rationem legis sed tantum simplicis directionis afferentis quamdam, quam improprie dixeris obligationem, ex congruitate, decentia et veluti aequitate.

[2] Quo supposito, constat decissio quaestionis, scilicet oppositionem contra legem proprie acceptam esse solius peccati, et omnes actus bonos sive indifferentes ex genere non esse contra legem Dei proprie acceptam, quamvis aliqui sint contra directionem obligantem ex aequitate et decentia tantum, quod vere non [est] obligare.

[F. 68v] **Dubitatur 8.°—Utrum sint per se connexi omnes respectus peccati, videlicet ad obiectum, ad rationem, ad naturam rationalem et illius appetitum, ad naturalem et supernaturalem finem et legem.**

[1] Affirmativam sententiam ex parte docet D. Bernardus Sermone 81 in Cantica prope finem [100], et communiter iuniores cum Caietano in hoc a. 6. Oportet autem illam per propositiones explicatam probare.

[2] *Dico 1.°*: Peccatum, eo ipso quod sit contra obiectum honestum, est etiam contra rectam rationem; et e contra, eo ipso quod sit contra rectam rationem, erit contra bonum honestum. Probatur, quia, sicut verum bonum sensibile est quod dictat aestimativa sana, ita verum bonum rationis (quod idem est bonum honestum) est quod dictat recta ratio; unde impossibile est volitionem esse contra unum et non contra alium. Confirmatur, quia nisi dictaret ratio aliquod obiectum esse malum, quamvis vere esset malum in re, nihilominus volitio illius non esset mala, ut patet ex disputatione de conscientia invincibiliter errante, dub. 2 et 3.

[3] [*Dico*] *2.°*: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra rectam rationem, est contra naturam rationalem, et e contra. Et ratio est, quia bonum hominis est secundum rationem; esse malum autem [est] contra rationem, teste Dionysio c. 4 De divinis nominibus [101]. Unde colligitur peccatum, eo ipso quod sit contra honestum et contra rationem, esse etiam contra appetitum insitum et elicitum naturae rationalis, ut explicatum est et probatum late supra a. 2 dub. 1.

[4] [*Dico*] *3.°*: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra rationem rectam, est etiam contra legem Dei, quasi primam regulam. Hoc satis evidenter constat ex praecedenti dub. Nunc breviter probatur, quia omne opus, eo ipso quod sit contra rationem rectam, est contra bonum rationis, scilicet contra bonum honestum. Quare necessario haberet obiectum turpe; Deus autem prohibet omne turpe. Confirmatur 1.°, quia Deus est essentialiter superior et vindex naturae rationalis et divina voluntas essentialiter habet averti ab omni turpi. Confirmatur 2.°, quia nostra ratio gerit vices legis divinae, non solum quia indita sit ab ea (quod

(100) S. Bernardus, *Sermones in Cantica*, 81, 7ss (ML 183, 1174ss).
(101) Ps. Dionysius Areopag., *De divinis nominibus*, 4, 32 (MG 3, 734).

etiam habet cognitio sensitiva), sed etiam quia adducit per se ad bonum honestum et abducit a turpi, quod solum intendit lex divina; unde sicut, qui violet [F. 69r] praecepta intimata per proregem, violat eo ipso praecepta regis, ita etiam qui violat legem rationis humanae, eo ipso violat legem Dei. Unde solvuntur quaedam obiectiones Caietani hic. Vide D. Thomam supra a. 2. fine.

[5] *Dico 4.°*: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra rectam rationem et legem Dei, est etiam contra Deum ipsum. Ita D. Thomas infra q. 72 a. 4 ad 1 et colligitur ex Paulo ad Rom. 2 [23] "*per praevaricationem legis Deum*[t] *inhonoras*". Quod etiam ex parte philosophi cognoverunt, ut patet apud Aristotelem 10 Ethicorum c. 8 et apud Platonem in Phedone et [illegible] de Legibus. Probatur evidenter, quia lex divina est regula dirigens ad Deum; unde qui deordinatur a regula, eo ipso deordinatur a Deo; et e contra, eo ipso quod quis Deum non respiciat ut ultimum finem, violat legem Dei, et rationis rectae, praecipientem omnia dirigi ad Deum. Haec oppositio peccati contra Deum magis constabit in sequenti disputatione de peccato mortali et veniali 6 dubiis prioribus, sed praesertin in dub. 4.

[6] Illud modo *notandum* est, peccatum esse contra Deum praecipue sub triplici ratione Dei: 1.ª in quantum Deus est supremus legislator et iudex. 2.ª in quantum est finis ultimus et summum bonum, ad quod omnia ordinari debent. 3.ª in quantum est prototypon naturae liberae, cuius imago non reperitur in irrationalibus; idque propterea quia maxime proprium Dei est ratio et veritas et conformitas ad rationem, ita ut nullo modo illi placere possit oppositum. Et haec oppositio peccati contra Dei legem et contra Deum, intelligenda est in peccatis hominum, qui cognoscunt vel culpabiliter ignorant Deum et ius legem; de aliis autem dictum est satis in dub. 6.

[7] *Dico 5.°*: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra legem et finem naturalem, est etiam contra legem et finem supernaturalem. Probatur evidenter, quia lex supernaturalis praecipua est caritas; haec autem imperat omnia Dei praecepta non solum supernaturalia, sed etiam naturalia, impleri. Confirmatur, quia, sicut gratia supponit naturam quam perficit, ita lex supernaturalis supponit legem naturalem; et rectitudo in ordine ad finem supernaturalem supponit rectitudinem in ordine ad finem naturalem.

---

t *Ms.* Deus

Et praeterea, [F. 69v] quamvis peccatum aliquod non habeat oppositionem specialem contra legem supernaturalem, sufficiet impedire visionem Dei; ergo, eo ipso quod peccatum destruat rectitudinem naturalem, destruit etiam supernaturalem rectitudinem et violat supernaturalem legem.

[8] Sed, ut explicetur conclusio, ita *obicio*: si homo in puris naturalibus crearetur sine ulla elevatione ad gratiam, ille peccaret, et non contra finem supernaturalem nec contra legem supernaturalem; ergo non infertur haec oppositio contra supernaturalem ex oppositione peccati contra naturalia. *Respondetur*, hunc hominem vere peccare contra legem supernaturalem; quia, quamvis illi nulla lex supernaturalis imposita sit, vere tamen facit actum qui supernaturali lege charitatis prohibetur, cuicumque ea lex detur; et praeterea peccat contra finem supernaturalem efficaciter consequendum. Sed haec non ita accipienda sunt, quasi in hoc homine sit malitia imputabilis ad culpam facere id quod prohibetur lege supernaturali; quia illi non est imposita lex supernaturalis, sed aliis; nec imputatur ad culpam impedimentum inducere supernaturalium donorum, quia non tenetur speciali obligatione procurare bona supernaturalia nec aufferre illorum impedimenta, ex eo formaliter quia impedimenta rerum supernaturalium sunt. Unde sequitur in huiusmodi peccatis esse mere materialiter oppositionem contra supernaturalia; at vero in homine elevato ad gratiam est formaliter haec oppositio, quia vere est malitia imputabilis.

[9] Sed hinc nascitur alia quaestio, utrum in nobis iam elevatis ad gratiam, furtum habeat malitiam duplicem, alteram in quantum est contra praeceptum naturale, alteram in quantum est contra praeceptum supernaturale. Et respondeo affirmative, quia praecepto charitatis et aliarum virtutum supernaturalium ex natura rei addunt obligationem vitandi omnia peccata propter maiora beneficia Dei, maius praemium et maiorem cognitionem; et in q. 72 a. 1 dicetur eumdem actum malum habere duplicem malitiam in ordine ad duo praecepta, quando unum praeceptum addit novam obligationem supra aliud.

[10] *Obicies 2.°* de homine elevato ad supernaturalia sed ignorante invincibiliter omnia supernaturalia. Sed de hoc dicendum est, tantum materialiter peccare contra supernaturalia, [F. 70r] ut in prima obiectione dictum est.

[11] Haec de peccatis, quae ex genere suo sunt directe et immediate contra naturalia praecepta, ut furtum et homicidium. De aliis vero, quae immediate et directe violant supernaturalia, ut infidelitas, communicare in peccato mortali et similia, dicendum est in sequenti conclusione.

[12] *Dico 6.º*: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra legem aut finem supernaturalem, est etiam contra legem aut finem naturalem. Et ratio est, quia lumen naturae dictat oboediendum esse supernaturalibus legibus postquam sufficienter proposita sunt, ut recte D. Thomas 2.2 q. 10 a. 1 ad 1. De quo argumento plura dixi supra a. 2 dub. 1, praesertim in solutione quarti argumenti. Quare factum est, quod Conradus hoc a. 6 circa ad quintum, asserit non credere, ea quae excedunt rationem humanam non esse contra rationem naturalem. Sed Conradus occasionem accepit a vera doctrina D. Thomae in eadem solutione quinti argumenti, quod in quibusdam actibus, qui [u] excedunt rationem naturalem, regulamur per legem aeternam Dei et non per solam rationem naturalem, sicut in iis quae sunt fidei.

[13] *Sed dices*: rectitudo naturalis potest esse sine rectitudine supernaturali, ut in homine, qui crearetur a Deo in puris naturalibus, antequam peccaret; ergo similiter violari potest rectitudo supernaturalis manente integra rectitudine naturali. Respondetur negando consequentiam, quia recta ratio naturalis districte prohibet violari rectitudinem supernaturalem, sed non praecipit denuo acquiri et procurari ab eo qui non est elevatus ad illam.

[14] *Dico 7.º*: Cum praedicta oppositione peccati contra Deum essentialiter connexus est ordo peccati actualis ad reatum culpae et poenae, qui inde necessario consequitur.

[15] [*Dico*] *8.º*: Petis quomodo in una essentia peccati possint claudi tam multi respectus et ita essentialiter uniri. Respondeo, esse respectus essentialiter subordinatos et diversi generis, cum mutua connexione; unde, sicut visio respicit colorem ut obiectum, lucem ut conditionem vel obiectum formalissimum, oculum ut subiectum, speciem et potentiam [F. 70v] ut particularia propria, idque una essentia quae complectitur has relationes mutuo se invicem includentes implicite; sic etiam peccatum respicit turpe ut obiectum quod relinquit, Deum ut finem a quo

u *Ms.* quae

avertitur, creaturam ut finem ad quem convertitur, legem Dei ut regulam a qua exorbitat, rationem ut applicationem talis regulae, virtutem ut perfectionem quam excludit ab actu, reatus ut effectus quos inducit, ac denique ipsam voluntatem et animam ut subiectum quod inficit; et omnes istae relationes solummodo distinguuntur, quia magis explicite intelliguntur in ordine ad unum solum, quam in ordine ad alium.

[16] Quia non potest satis explicari natura peccati in communi nisi descendamus ad peccatum mortale et veniale in particulari quibus analogice convenit ratio peccati, opere pretium duxi huic praecedenti quaestioni de natura peccati secundum se, copulare quaestionem 88 et 88 de peccato mortali et veniali, quibus D. Thomas disputationem de peccatis claudit.

BIBLIOGRAFÍA

Observación.—*Según quedó anunciado convenientemente en el primer número de ATG (1938, p. 5), el carácter especial de nuestra publicación se concentra en el segundo período de esplendor de la Escolástica, por las razones allí apuntadas. Este período no tiene en español un nombre adecuado que lo designe exactamente. Suele llamarse "período postridentino". Naturalmente el centro de ese período lo forma el Concilio de Trento, con el impulso que de él recibió la Teología. Pero las corrientes teológicas de Trento tuvieron su preparación inmediata, todavía no suficientemente estudiada y que entronca con tendencias muy varias, de las que no es la última el Nominalismo posterior. Por todo ello, y para designar límites concretos, que desde luego habrán de tomarse con la elasticidad propia de la historia, entendemos en ATG por "período postridentino" el que corre de 1500 a 1800.*

I.—Historia de la Teología en el período 1500-1800.

H. ELIE. *Le traité "De l'infini" de Jean Mair.* Nouvelle édition avec traduction et annotations. París, J. Vrin, 1938. En 8.º XXIV-244 p.

El presente libro ofrece una edición con traducción y notas del "propositum de Infinito" de Mair. Varias veces editó y refundió esta obrita el célebre Profesor de Monteagudo; pero las fundamentales fueron dos. La primera entre sus opúsculos de Lógica en 1506; al menos no consta hasta el presente que fuera editada antes, aunque realmente no sería difícil. La segunda en su comentario al primer libro de las Sentencias, en la cuestión 44. La diferencia entre ambas redacciones es considerable. Al principio el tratadito constaba de tres cuestiones: existencia del infinito actual, poder que Dios tiene para producirlo, posibilidad de movimiento en un cuerpo infinito. Más tarde en el Comentario a las Sentencias además de la cuestión introductoria (si Dios hubiera podido crear un mundo mejor), se añaden otras dos. De ese modo el tratado, que antes tenía tres cuestiones, pasó a tener seis. En la actual edición sólo se reproducen las tres primeras; pero en éstas se tienen en cuenta los retoques y añadiduras que recibieron en el Co-

mentario a las Sentencias. Una introducción del editor nos dice lo más sustancial sobre el autor, sus obras y el tratadito editado. En ella conviene notar la parte consagrada a las obras de lógica de Mair (VIII-XIX). Hasta ahora se solía decir que su primera publicación filosófica databa de 1504. Efie describe ediciones anteriores de varios tratados, que luego pasaron a formar el Comentario a las Súmulas de Pedro Hispano. Según los últimos datos aportados por el editor, las primeras publicaciones lógicas de Mair son al menos de 1500. Esta es la más importante contribución a la historia de la Escolástica, que se contiene en el libro. Sobre el influjo posterior de Mair creemos que no se puede hablar tan parcamente como se hace en la introducción. No es punto suficientemente estudiado aún, y tal vez el estudio de la Escolástica postridentina lleve a conclusiones insospechadas sobre el influjo del Nominalismo de París. Desde luego no es mucho decir en una nota con Grabmann que "Suárez conoce y cita a Mair" (p. XIX, nt. 4).

J. A. A.

R. García Villoslada S. I. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*. (Analecta Gregoriana, 14). Roma, Universidad Gregoriana, 1938. En 8.°, XXVI-468 p.

El intento de este libro es iluminar la formación científica de Francisco de Vitoria, en uno de sus aspectos, el de los influjos que sobre ella ejercieron el ambiente, los maestros, la vida universitaria de París. Para lograrlo, pone primero el autor el fundamento necesario, pretendiendo desenmarañar la cronología de los años que pasó Vitoria en la célebre Universidad. Pero precisamente en este punto, difícil por la escasez de datos seguros, no parece haber logrado el P. Villoslada deshacer los cálculos cronológicos del P. Beltrán de Heredia, que difieren bastante de los suyos. Un largo capítulo nos introduce después en la vida universitaria de París por los principios del s. XVI, con sus Colegios, sus costumbres, su decadencia y sus conatos reformatorios, entre los que sobresale la figura excelsa de Juan Standonck. Los siete capítulos siguientes se refieren a la formación filosófica de Vitoria con las múltiples facetas que ofrece. Ante todo el Nominalismo parisiense con su vigorosa pujanza, que acaba por triunfar en aquel caos científico. Desfilan luego ante nuestra vista los maestros de artes que tuvo Vitoria en París: Juan de Celaya, Pedro Crockaert, Juan Fenario. Y más adelante, la escuela terminista de Monteagudo, con su jefe Juan Mair, el primer teólogo de la gran Universidad a principios del s. XVI, a quien consagra el P. Villoslada una verdadera monografía. Y por último Jacobo Almain y los representantes de las demás escuelas filosóficas. En un solo capítulo resume

el autor las noticias particulares que a todo lo dicho hay que añadir sobre los estudios teológicos de Vitoria y sus maestros, entre los que es figura de relieve el dominico Pedro Crockaert. Los tres capítulos que siguen están consagrados a otros tantos matices de la reforma que Vitoria introdujo en Salamanca y a sus precedentes en París: la Suma como libro de texto, el dictado en las clases y las aficiones humanísticas. Una especie de epílogo se puede llamar al último capítulo, en el que aparece por primera vez Vitoria en la cátedra de teología, leyendo las Sentencias, y subiendo por las disputas y lecciones a los grados académicos: es el coronamiento de la labor científica de Vitoria en París. En nueve apéndices ha reunido el P. Villoslada una multitud de datos interesantes sobre los maestros y estudiantes españoles en la Universidad parisiense, sobre los decanos, rectores, directores de los Colegios, sobre el aspecto económico de la vida estudiantil, etc....

Hemos descrito en breves rasgos el denso libro del P. Villoslada, en el que se enlazan armónicamente la erudición histórica con la seria galanura del estilo. Su primer valor es en orden a la investigación vitoriana. Pero sería error el apreciar este aspecto de la obra por los datos concretos nuevos que puede ofrecer, mayormente si no se acepta la cronología propuesta. Hay algo más íntimo, los influjos imponderables, la vida que se vive, el aire que se respira en los años de formación, sobre todo si se trata de la formación de un joven despierto y entusiasta, abierto por naturaleza al influjo del medio ambiente. Al lado de este mérito hay que colocar las interesantes monografías sobre Mair y Celaya, el precioso caudal de datos bibliográficos de fines del s. XV y principios del XVI, que contiene el libro y hacen de él un arsenal utilísimo para la historia de la escolástica de aquella época; y muy especialmente en orden a los sabios españoles. Nadie va a creer, y el P. Villoslada es el primero en subrayarlo, que el renacimiento teológico de Salamanca es un trasplante francés, como es ingenuo atribuirlo sólo a Francisco de Vitoria. No son esas líneas esquemáticas, por muy bellas que parezcan, las que suele seguir la compleja y sinuosa trayectoria de la historia genética. Pero París es un factor que no se puede desconocer en aquel renacimiento teológico, y es mérito del P. Villoslada el haberlo puesto definitivamente de relieve. Ni son menos acertadas las insinuaciones sobre el Nominalismo y su influjo en ese mismo renacimiento, insinuaciones más que afirmaciones, que brotan como espontáneas de su instinto de investigador. Estamos persuadidos que un estudio a fondo en esa dirección demostrará los entronques misteriosos que existen entre el Nominalismo posterior y la escolástica de los s. XVI y XVII, entronques ideológicos y metodológicos que nada tienen que ver con ciertas alusiones despectivas que no es raro leer en algunos autores actuales. No es lícito encerrar el magnífico renacimiento de la

teología española del seicientos en los tristes muros de un aula salmantina; que es imposible aprisionar la vida en los encasillados de un esquema. Por eso la obra del P. Villoslada abre perspectivas, dignas de todo estudio en orden a la historia de esa época de la teología, y este creemos que es precisamente su mayor mérito.

J. A. A.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio (ed. Goerresiana). T. XI: *Epistolarum pars II;* collegit G. Buschbell. T. XIII: *Tractatuum pars II, vol. 1;* ex collectionibus V. Schweitzer auxit, edidit, illustravit H. Jedin. Friburgo, Herder, 1938. En 4.º, XLIV-1058 y XII-735 p. RM. 45 cada uno.

La magnífica colección de documentos sobre el Concilio Tridentino, bien conocida de todos los teólogos, sigue paso a paso y se aproxima a su fin. Dos volúmenes nuevos presentamos a los lectores.

Ante todo el *t. XI,* que contiene la 2.ª parte del epistolario, es decir hasta la suspensión del Concilio en 1552. El Epistolario lo había empezado a publicar Buschbell en 1916, en el tomo X de la colección, llegando hasta la traslación del Concilio a Bolonia (1547). Pero entonces no había podido consultar los Archivos españoles, laguna notable cuando se trata del Concilio de Trento. Esa laguna queda cubierta ahora con un centenar de cartas, sacadas en su mayor parte de nuestros Archivos (sobre todo de Simancas) y que forman un apéndice al t. X. Sigue después la parte del Epistolario que constituye el período cronológico del nuevo tomo (1547-1552): son en total más de 600, aunque no todas se editan por primera vez. También aquí está largamente representado el Archivo de Simancas. No es esa la única importancia que tiene este tomo para España. En él se ven desfilar en acción múltiple y magnífica nuestros obispos, nuestros teólogos, nuestros políticos y nuestro gran Rey, el Emperador Carlos I: hasta nuestra lengua está espléndidamente representada como lengua ecuménica que era en aquella época. Para la historia de la Teología de aquel tiempo son de particular interés las noticias que sobre Francisco de Vargas reune el editor en la introducción (p. XXX-XXXV), y no menos las que nos da Soto sobre su libro *De natura et gratia* (p. 219s) y el Cardenal Marcelo Cervini sobre el de Vega, *De Iustificatione* (p. 395, 489s), sin contar las varias alusiones a otros tratados y las diversas cartas en que Seripando explica su doctrina de las indulgencias (p. 222s, 231-233, cf. 227). Un buen índice onomástico y de materias acrecienta la utilidad de la obra y facilita su manejo.

El *tomo XIII* continúa la sección "Tratados", cuyo primer tomo (el

XII) publicó en 1930 el Dr. Schweitzer. Pero la muerte de éste, ocurrida entre tanto, ha ocasionado el que el nuevo tomo lo edite un especialista bien conocido en los estudios tridentinos, el Dr. Jedin. La materia de este tomo comprende los tratados que van desde la traslación del Concilio a Bolonia hasta su conclusión. Pero esta materia resulta tan inmensa que el editor ha debido dividir el tomo en dos volúmenes, de los cuales nos ofrece ahora sólo el primero (1547-1562). En él tenemos los tratados que se refieren a la traslación del Concilio a Bolonia y el tiempo que permaneció en aquella ciudad; los del pontificado de Julio III, con los documentos referentes a la reforma de la Iglesia y la Curia; otro tanto se hace a continuación con los de los pontificados de Marcelo II, Paulo IV y Pío IV; por último se coleccionan los que se relacionan con las sesiones XVII a XXII del Concilio. El material recogido es amplísimo, en grandísima parte editado ahora por primera vez, con un lujo de notas aclaratorias, que son honor de la edición. El concepto de "Tratados" no es tan fácil de determinar; así ha podido darse el caso de volver a editar como tratado lo que ya estaba editado como carta en el tomo X (cf. p. 766s=t. XIII, p. 4s) o en el tomo XI (cf. p. 231-233=t. XIII, p. 52s). Para la Teología y su historia en el período tridentino, habría que señalar todo el tomo. Notemos sin embargo como especialmente interesantes los tratados sobre el matrimonio (p. 60-72, 71-81, 145-159), sobre la Eucaristía (p. 123-130, 130-134, 134-139, 699-707, 730s, 732-735), sobre el sacramento del orden (p. 139-145), sobre el culto de las imágenes (p. 581-583, 583s); y como de particular interés para la historia de la teología española los de Laínez (p. 583s), Soto (p. 730), Torres (p. 585-587), Francisco de Córdoba (p. 489-500, 613-623, 656-660). Esperamos el que se nos promete del B. Juan de Avila (p. VII). No tenemos para qué notar, que la mayor parte del volumen se la llevan los proyectos de reforma de la Iglesia, altamente instructivos en su conjunto. Terminaremos añadiendo que las notas del editor, con referencia exacta a tantos libros rarísimos de aquella época, constituyen un gran arsenal para la historia de la Teología y de la cultura. Como sólo se trata del volumen 1.º del t. XIII, faltan los índices finales, que lo harán un día doblemente útil y manejable como lo son los demás de la colección.

J. A. A.

H. JEDIN. *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts* (Cassiciacum II-III). Würzburg, Rita-Verlag, 1937. Dos vol. en 8.º, XVI-490 y XVI- 683 p. RM. 18.50 y 26.

La presente obra se debe a la paciente labor de un investigador consagrado a los estudios tridentinos, cuyos trabajos teológicos e históricos son bien conocidos de los hombres de ciencia acostumbrados a la lectura de las principales revistas teológicas de Europa. En otro lugar de este mismo número, sin ir más lejos, nos ocupamos de la colaboración de H. Jedin en el "Concilium Tridentinum" editado por la Görresgeselschaft.

Jerónimo Seripando (1492-1563), cuya personalidad teológica y literaria atrae las miradas del Dr. Jedin que confiesa su simpatía hacia el mismo en las primeras páginas del prólogo, es el objeto de una de las mejores monografías que se han escrito sobre los padres tridentinos.

La elección de H. Jedin no puede ser más acertada ya que la figura de Seripando sintetiza la historia de la reforma católica del s. XVI. Humanista y teólogo, general de los Agustinos observantes, arzobispo de Salerno, padre del Concilio ya desde su primer período, legado pontificio y presidente del mismo en su tercera y última fase, Seripando permanecerá indisolublemente unido a Trento. Hasta su misma muerte, acaecida poco después de terminada la magna asamblea, en el mismo año de su clausura, parece confirmar la providencial e inseparable unión de Seripando y el Concilio.

Conocidas son las intervenciones del teólogo agustino sobre la doble justicia, la residencia de los obispos, el episcopalismo y el Primado, la parte que le cupo en la redacción de los decretos sobre la justificación y los sacramentos y el deseo de profundizar los problemas todos agitados por los reformadores, en el afán sincero de buscar un terreno común de discusión con los extraviados de buena fe, para atraerlos a la enseñanza y doctrina tradicional de la Iglesia.

Aparte su actuación en Trento ocuparon la inagotable actividad de Seripando los asuntos interiores de su Orden, la misión diplomática de Bruselas, las cuestiones napolitanas y eclesiásticas, la reforma de las costumbres, la organización del clero salernitano, todo ello sin descuidar el cultivo de la oratoria sagrada y el de las bellas letras.

El Dr. Jedin, archivero del arzobispado de Breslau, ha dedicado no menos de diez años a componer la monografía objeto de sus desvelos, en la que no sólo ha agotado la literatura referente al agustino sino que ha acumulado en ella el fruto de sus pacientes investigaciones en los archivos de Bolonia, Florencia, Milán, Pádua, Roma y Salerno.

Dos volúmenes forman su obra con un total de 1.173 páginas, de las que 243 dedica a la reproducción de textos inéditos. Estos, que en su mayoría son cartas y apuntes teológicos, componen la segunda parte de los apéndices, precedida de otra primera consagrada a la discusión crítica de la herencia manuscrita del general agustiniano y a las fuentes biográficas del mismo.

La biografía de Seripando está dividida en siete capítulos. En el primero nos ofrece el Dr. Jedin los años juveniles y su primera formación, la entrada en los Agustinos de Nápoles a la edad de 15 años y el cambio de orientación que el estudio de San Pablo y San Agustín operaron en el espíritu platónico del joven humanista. El capítulo segundo está dedicado al General de los Agustinos y a la visita reformatoria de la Orden, especialmente en Cataluña, Aragón, Valencia, Andalucía, Castilla y Portugal, con preciosas indicaciones sobre sus relaciones con los agustinos alemanes de los que había apostatado el corifeo del protestantismo. Seripando, padre del Concilio de Trento y Bolonia y su intervención en la preparación de los decretos sobre la Sagrada Escritura, el pecado original, la justificación y los sacramentos es el objeto del tercer capítulo, uno de los más densos y completos de la obra de H. Jedin. Descanso y política es el título del capítulo cuarto dedicado a los años en que Seripando, enfermo y achacoso, se ve obligado a resignar el generalato y retirarse a Posílipo de donde sale finalmente para Bruselas en misión diplomática a la corte del César, quien lo designa para ocupar el arzobispado de Salerno. La reforma de su iglesia llena el capítulo quinto que termina con la concesión del capelo cardenalicio, a propuesta de Morone, y con el nombramiento de legado de Pío IV para presidir la última etapa del Concilio. Su actividad como legado y presidente, su intervención en los decretos tridentinos y la terminación del Concilio seguida de la muerte de Seripando ponen fin en el sexto capítulo a la biografía propiamente dicha, ya que el capítulo sétimo y último está dedicado al retrato moral y fisonomía espiritual del insigne teólogo tridentino.

La obra de H. Jedin sólidamente documentada, claramente dispuesta y presentada, de intachable impresión y nitidez, es de capital importancia para la historia de la reforma y de la teología católica del s. XVI, por lo que se hace imprescindible a todo investigador y especialista de los estudios tridentinos.

R. S. de L.

E. Stakemeier. *Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichem Rechtfertigung aus dem Glauben, dargestellt nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient.* Friburgo, Herder, 1937. En 4.°, IX-229 p. RM. 7,50.

El problema que trata esta obra, como central en las teorías protestantes, lo es también en las soluciones conciliares de Trento: relación entre la fe y la justificación. Precede un capítulo introductorio sobre las diversas escuelas representadas en el Concilio. Es sabido que el Dr. Stakemeier ha tratado ya competentemente este asunto en una serie de artículos de *Theologische Quartalschrift* (1936). Las tres tendencias, tomista, escotista y agustiniense, forman el fondo sobre el que se va tejiendo después la trama compleja de los debates conciliares, preparatorios de la sesión VI. Estos debates tienen todo el interés de tendencias doctrinales difícilmente conciliables, pero que una dirección superior sacrifica en lo discutible entre católicos para hacer frente común a la herejía protestante. Se ve particularmente este aspecto en las deliberaciones sobre lo que se llamó en Trento "el primer estado de la justificación". Pero lo mismo puede apreciarse también en las discusiones sobre el segundo y el tercer estado de la justificación. Termina la obra con un interesante capítulo, en que se resume la doctrina de Trento sobre la fe, "principio, fundamento y raíz de toda justificación" (s. VI, cp. 8). El estudio del Dr. Stakemeier es una monografía sólida y concienzuda sobre un tema de gran interés para el teólogo. Fuera de esto, tiene especial valor desde el punto de vista de la historia del Concilio Tridentino. Pero su importancia es más amplia. Porque al encuadrar con mano certera las discusiones conciliares en su verdadero marco histórico, nos ha trazado el autor las líneas generales de las escuelas teológicas en Trento y sus precedentes, aportación valiosa para la historia de la teología.

J. A. A.

E. Stakemeier. *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum.* Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1937. En 16.°, 280 p. RM 7.50.

El Dr. Stakemeier nos da en este libro una interesante monografía sobre la historia de la escuela Agustiniense. El centro lo forma la actuación de la escuela en las deliberaciones de Trento. Pero esta actuación se presenta en su ambiente histórico, con sus necesarios precedentes y hasta con su proyección posterior.

Se ha discutido la existencia de una escuela agustiniense anterior al Concilio de Trento, y aun se ha complicado el problema con las apreciaciones tendenciosas de A. V. Müller, que se empeñaba en ver predecesores de

Lutero donde a lo más había lejana semejanza de fórmulas con un contenido del todo diverso. Pero las investigaciones de Stakemeier han dejado fuera de discusión la existencia de esa escuela dentro de la Orden de S. Agustín. Los nombres representativos de ella son Gregorio de Rímini, el B. Simón Fidati de Cassia, Hugolino Malabranca de Orvieto y Agustín Favaroni en el siglo XIV; y Pérez de Valencia y Egidio de Viterbo en el XV. Sus teorías sobre la concupiscencia y la "doble justicia" tienen caracteres muy definidos y nos llevan naturalmente a los agustinienses de Trento. Un nombre famoso los acaudilla y los resume a todos: Jerónimo Seripando, General de la Orden por aquellos días. El autor analiza su formación platónica y agustiniana, para descubrir en ella las raíces de futuras teorías; pero establece también sus contactos históricos con los teólogos agustinos precedentes, sobre todo con Pérez de Valencia y Egidio de Viterbo. Con Seripando y sus compañeros de Trento asistimos a aquellos amplios debates sobre la concupiscencia y la justicia imputada, en los que la escuela agustiniense aparecía frente a la mayoría de los teólogos y Padres del Concilio; vemos su exposición, su evolución, sus argumentos y sus dificultades; y presenciamos por fin su desenlace en los Decretos Tridentinos. Por último describe el autor brevemente la defensa posterior de Seripando dentro de la Orden y la conexión de sus teorías con las de Bayo, Jansenio y la escuela agustiniense de Noris y Berti.

Monografía interesantísima, llena de vigor en sus trazos fundamentales. Su mayor mérito ha sido reconstruir la línea histórica que pasa durante varios siglos por los grandes teólogos de la Orden Agustina. Eso mismo proyecta una luz nueva sobre los debates conciliares de Trento. Pero para poder trazar esa línea histórica ha sido preciso investigar ampliamente una multitud de manuscritos, preferentemente de la Biblioteca Angélica de Roma (antigua Biblioteca de los Agustinos), ya que las obras de aquellos teólogos casi en su totalidad no llegaron a imprimirse. Dos defectos vamos a señalar en la presentación externa de la obra, que por lo demás es excelente: la falta de títulos en la parte superior de las páginas, y la reunión de todas las notas al final del libro. Ambas cosas dificultan el uso de la obra, su estudio y la justificación de sus afirmaciones.

J. A. A.

F. Stegmueller. *Geschichte des Molinismus.—I. Neue Molinaschriften.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 32). Münster i. W., Aschendorff, 1935. En 8.°, XII-80*-788 p. 30.75 RM.

Una de las más útiles aportaciones a la historia de la teología postridentina, que se han hecho en los últimos años, la forma este libro, del que aún no ha aparecido sino el primer tomo. Historia del Molinismo la llama su autor, y no lo es sino en un sentido muy relativo, por darnos una serie de fuentes interesantes para trazarla. En efecto, este tomo reune escritos de Molina inéditos hasta ahora. Tres clases de escritos se editan. Ante todo 18 tratados teológicos, que se refieren a dos momentos muy distintos del *Molinismo.* Unos constituyen su preparación ideológica, ya que son *lecturas* de Molina, anteriores a la Concordia. Así la *quaestio de futuris contingentibus,* perteneciente a 1564 y tomada del comentario a los Predicamentos de Aristóteles. Así otras lecciones sobre el concurso, la ciencia divina, la providencia y la predestinación, comentarios de 1572 a la primera parte de Santo Tomás. Otros tratados se refieren al período de defensa, que inmediatamente siguió a la composición de la Concordia. Estos escritos son apologías dirigidas a los censores e impugnadores, o censuras contra sus adversarios. La segunda clase de escritos de Molina que se editan en este libro la forman las 32 cartas escritas en el período 1582-1599. Todas ellas son de sumo interés para la historia de la Teología. No queremos dejar de señalar entre ellas las dos dirigidas al P. Juan Duarte (p. 688-710), ya por dársenos en ellas la primera redacción de la disp. 38 sobre la especificación de los actos sobrenaturales, añadida después a la Concordia en la edición de Amberes, constándonos de ese modo cuál fué su primer origen, ya por descubrírsenos así uno de esos grandes teólogos de aquel tiempo, que han quedado desconocidos para la historia. Finalmente se editan otros 5 escritos cortos como apéndice a los anteriores.

Delante de toda la edición ha puesto el Dr. Stegmueller una introducción sobre los escritos y la vida de Molina, con notas de sumo valor por la documentación nueva en que se apoyan.

Ni que decir tiene que este libro es un tesoro de documentos para la historia de la Escolástica postridentina, siquiera los haya en él no poco molestos por las dificultades inverosímiles en que se envolvió la edición de la Concordia. Con ellos la investigación sobre Molina y su sistema ha dado un paso decisivo, y no nos queda sino desear la pronta publicación del segundo tomo de la obra, que constituirá propiamente la historia ideológica y genética del Molinismo. Los dos tratados *de causis peccati* (p. 10-18) y *de gratia* (p. 19-193), no son de Molina, como el mismo editor lo ha anotado. Ambos

se pueden atribuir con seguridad al P. Fernán Pérez, al que convienen todas las precisiones cronológicas que en ellos hay, y en el que se encuentran todas las referencias que en ellos se hacen. Véase el "addenda et corrigenda".

Alguna mayor detención hubiéramos deseado en la descripción de los manuscritos, cosa que acrecentaría notablemente el valor de la obra y la haría mucho más utilizable, dado su carácter de repertorio de datos sobre Molina.

J. A. A.

M. DE IRIARTE. *Dr. Juan Huarte de San Juan und sein "Examen de ingenios"*. Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, II, 4), Münster, Aschendorff, 1938. En 8.°, 208 p. RM. 7.35.

En esta cuidadosa monografía sobre el célebre médico español del s. XVI se atiende ante todo a fijar minuciosamente los datos cronológicos de la vida de Huarte. Sigue la determinación de las ediciones del "Examen de Ingenios", con erudición verdaderamente notable. Con esto se llega a la parte central del libro, que es el estudio de la famosa obra, en sus antecedentes y ambiente históricos, en su contenido y en su supervivencia. Este estudio no toca directamente a la teología, sino que se mueve en el campo de la psicología diferencial. Sin embargo, el cuadro trazado por el autor para orientar en los métodos científicos españoles de aquella época, por su amplitud, por los obligados lazos existentes entre ciencias afines y sobre todo por tratarse de una época en que todos los ramos del saber universitario sentían las auras de reforma y reconstrucción que dieron por resultado nuestras famosas Universidades, no debe ser considerado como ajeno a la historia de la Teología. En su reflorecimiento del s. XVI es evidente que influyó el Humanismo, aunque cada día aparece más claro el influjo de otras corrientes históricas. Sabemos que el autor prepara la segunda edición de su obra, en castellano y con ampliaciones de importancia.

J. A. A.

P. DUMONT S. I. *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). París, G. Beauchesne, 1936. En 8.°, VI-382 p.

Este libro no es, como pudiera parecer por su título, una mera exposición histórica de la doctrina de Suárez acerca de la concordia de la libertad humana y el influjo divino en las operaciones de las criaturas, sino más bien un estudio comparado de las soluciones que a dicho problema han dado Bañes y Molina. El autor circunscribe su trabajo a la cuestión de auxiliis en fun-

ción de la doctrina de Suárez, y por esta razón no se ocupa sino de aquellos adversarios del molinismo a quienes Suárez combatió, es decir, de los que defienden la predeterminación física en su sentido más radical, prescindiendo de considerar los sistemas en abstracto para hallar la forma más perfecta que se les pudiera dar, o las pruebas más eficaces en que se los podría fundar. La obra contiene cinco capítulos en los cuales se estudian la existencia y naturaleza de la libertad, la ciencia media en sus orígenes y en Suárez, la predeterminación física y el concurso simultáneo. La doctrina se explica con exactitud, orden y claridad, de modo que el lector puede fácilmente hacerse cargo de la cotroversia y del valor de los argumentos que se aducen. El autor sigue las opiniones del doctor eminente, como se complace en llamar repetidamente a Suárez, y rebate como falsas e incompatibles con el pensamiento de Santo Tomás las opiniones contrarias. Aunque por ser tanto lo que se ha escrito sobre esta materia resulta muy difícil presentar novedades de importancia a los que están familiarizados con este género de estudios, sin embargo la obra se lee con interés, especialmente en lo que se refiere a los antecedentes históricos de la ciencia media y de la predeterminación física, y los que no conocen la materia sino por los resúmenes que suelen dar los libros que se emplean comúnmente en la enseñanza escolar, hallarán en la presente obra una información mucho más amplia sobre asunto de tan extraordinaria importancia.

A. Bernabé.

J. Seiler S.M.B. *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suárez.* (Philosophie und Grenzwissenschaften, VI, 5). Innsbruck-Leipzig, F. Rauch, 1936. En 8.°, VIII-110 p. RM. 4.50.

N. Junk. *Die Bewegungslehre des Franz Suárez.* (Philosophie und Grenzwissenschaften, VII, 1). Innsbruck-Leipzig, F. Rauch, 1938. En 8.°, 71 p. RM. 2.50.

El interés de la investigación postridentina parece haberse concentrado de un modo especial los últimos años sobre Suárez. Son varios los artículos y las monografías dedicadas al célebre teólogo granadino. Ellas van haciendo posible un estudio de conjunto de sus doctrinas, de su ambiente científico y de su originalidad, estudio que a pesar de los conatos realizados, es aún prematuro.

1. El *Dr. Seiler* estudia las ideas de fin y finalidad en la filosofía de Suárez. Dos partes tiene esta monografía. En la 1.ª se analiza la doctrina suareciana del fin en general, principalmente en el cuadro aristotélico de las cuatro causas, y sus relaciones con el bien y el mal. En la 2.ª se investigan las ramificaciones que la teoría del fin tiene en la filosofía de Suárez. Ant-

todo, en el problema psicológico de la voluntad humana, con la libertad y la tendencia innata al fin último sin olvidar la prueba de la inmortalidad del alma tomada del deseo de la felicidad y de la supervivencia. Sigue después un problema de filosofía natural, con la finalidad y el orden en las creaturas irracionales. Luego el problema metafísico del fin en las obras divinas de creación y concurso; con un estudio particular de la prueba teleológica de la existencia de Dios. Por último, el problema moral, con las relaciones íntimas entre moralidad y finalidad. Termina el libro con unas cuantas páginas sobre el aspecto histórico de la doctrina suareciana del fin.

Todo el estudio está hecho con diligencia y con cuidado; y con la amplitud necesaria para que se entienda la importancia de la idea central de finalidad en la filosofía suareciana. Sin que esto quiera decir que esté todo dicho en el libro; así, por ejemplo, nos hubiera gustado ver integrada en esta síntesis la teoría de Suárez sobre la posibilidad de dos fines totales, determinantes, a la vez de una misma acción volitiva, teoría que él aplicó en su famosa opinión sobre el motivo de la Encarnación. De demasiada simplificación pudieran tacharse ciertas páginas. Así, por ejemplo, las que se consagran a la prueba suareciana de la existencia de Dios (p. 79-85), que no creemos reproduzcan todos los matices de su contenido; compárense con la exposición hecha recientemente por LEIWESMEIER, *Die Gotteslehre bei Franz Suárez* (Paderborn, 1938) 14ss. La parte histórica es particularmente pobre. Bien está la comparación con Aristóteles. Pero la página y media en que se encierran las relaciones literarias de Suárez con la Escolástica anterior, ciertamente no basta. También en este punto es más completo el estudio citado de Leiwesmeier.

2. La obra del *Dr. Junk* investiga la doctrina suareciana del movimiento. Unas cuantas páginas, bien orientadas, nos introducen en el ambiente histórico en que se desenvuelve la actividad científica de Suárez, así como nos dan las líneas generales de su influjo posterior. Sigue un breve cuadro sintético de su filosofía natural. Con ello tenemos el marco para el estudio propio de esta monografía. Ante todo, la idea general de movimiento según Suárez. A ella sigue la teoría suareciana del movimiento local, con su particular explicación del *ubi;* la teoría del impulso, bien encuadrada en sus precedentes históricos; la relación entre el movimiento y el tiempo. Finalmente se examinan, tal vez demasiado brevemente, los dos principios: "*omne quod movetur ab alio movetur*" y "*corpus non movet localiter nisi motum*".

El libro del Dr. Junk se recomienda por su precisión, claridad y orientación histórica. En este sentido nos parecen muy acertadas sus indicaciones sobre el influjo del Nominalismo posterior en Suárez, o mejor dicho en la Escolástica española, influjo que en el actual estado de la investigación no

se estima aún en su verdadero valor. El juicio del autor sobre el Hilomorfismo suareciano (p. 21) lo creemos exagerado; no hay que olvidar las distintas concepciones metafísicas del *unum per se* en las diversas teorías de la distinción entre esencia y existencia. Por último hemos de señalar en la bibliografía, que sin duda quiere ser completa, la omisión de la revista española *Estudios Eclesiásticos,* en cuyas páginas hubiera encontrado el autor más de un artículo sobre el eclecticismo suareciano, sobre su relación con Santo Tomás, sobre su concepción del principio de identidad comparada, etc.

J. A. A.

S. Laurentii a Brundusio O. M. C. Opera omnia a PP. Min. Capuc. Prov. Venetae e textu originali nunc primum in lucem edita notisque illustrata. Pádua, Tipografía del Seminario. En 4.º: Vol. 1. *Mariale,* 1928, XXIII-649 p. L. 90; Vol. 2. *Lutheranismi Hypotyposis*: Pas I, 1930, XLV-525 p. L. 90; Pars II, 1931, XVIII-534 p. L. 90; Pars III, 1933, XIV-436 p. L. 70; Vol. 3. *Explanatio in Genesim,* 1935, XXVI-596 p. L. 90; Vol. 4. *Quadragesimale primum,* 1936, XXIV-585 p. L. 80; Vol. 5. *Quadragesimale secundum*: Pars I, 1938, VII-605 p. L. 95; Pars II, 1939, II-492 p. L. 85.

Hace ya 10 años que los PP. Capuchinos de la Provincia de Venecia comenzaron la edición de las obras de S. Lorenzo de Brindis. Van ya editados 5 volúmenes en 8 tomos. Empresa digna de toda alabanza, que nos va revelando nuevos méritos del gran Apóstol de la Reforma católica en Alemania. Pasma realmente, que un hombre ocupado repetidas veces en cargos de gobierno, predicador asiduo, misionero incansable, encargado de solucionar los más varios negocios en las diferentes cortes de Europa (en Lisboa le sorprendió la muerte tratando con Felipe II), tuviera todavía tiempo para escribir tanto y de tan diversos asuntos, y de tan sólida doctrina, y de erudición tan pasmosa. Por eso esta magnífica edición servirá mucho para la historia de la Reforma católica, y no menos para la historia de la teología en aquella época.

Con el *volumen I* nos ofrecen los Editores el *Mariale,* es decir una abundante colección de sermones sobre la Santísima Virgen. Esta colección, tal y como va editada, contiene una anterior colección manuscrita, usada y anotada por el Santo, mas otros 25 sermones recogidos de varios manuscritos y aun de obras diversas. A todos ellos se ha dado en esta edición un orden lógico nuevo, que sin duda hace más fácil su utilización, aunque no sabríamos decir si hubiera sido mejor respetar el antiguo estado de la obra. Por lo demás, los 84 sermones marianos, llenos de ciencia teológica

como de unción sagrada, son una verdadera Mariología, que ha sido ya presentada sistemáticamente por el *P. Jerónimo de París, O. M. C.*, en su libro *Doctrine Mariale de Saint Laurent de Brindes* (Roma, 1934).

El *volumen II* (en tres tomos) contiene una gran obra de controversia teológica, que por razones varias ha quedado inédita, hasta ahora, pero que da un realce notable al santo Apóstol de Alemania. "*Lutheranismi Hypotyposis*" la tituló él. Su origen se debe a la necesidad de responder al predicador luterano Policarpo Laisero en Praga, durante la segunda misión del Santo a aquella tierra. Es, pues, obra salida de la lucha misma por la Iglesia y la fe; y este carácter lo lleva impreso en todas sus páginas. "*Hypotyposis*" la llamó el Santo, porque en vez de largas disquisiciones sistemáticas sobre cada uno de los puntos combatidos, pretendía poner ante los ojos en una síntesis breve la verdadera fisonomía del Luteranismo. Tres partes tiene la obra. En la primera (*Hypotyposis Martini Lutheri*), indicada la ocasión del libro y probada la herejía de Laisero, trata de la vida de Lutero antes de su apostasía, de su falsa vocación a predicar la nueva doctrina, de su ruptura con la Iglesia Romana y de su vida y costumbres posteriores. La segunda parte (*Hypotyposis Ecclesiae et doctrinae lutheranae*) ofrece una mirada de conjunto sobre el Luteranismo; primero sobre su secta, estudiando el fundamento y el edificio ulterior de esta pseudoiglesia, en oposición con la verdadera Iglesia de Jesucristo; después sobre su doctrina, es decir sobre su símbolo y sobre las diversas proposiciones de Lutero y sus fútiles pruebas. Por fin en la tercera parte (*Hypotyposis Polycarpi Laiseri*) responde el autor directamente al libelo de Laisero. Donde, después de probar que es hereje, trata los dos puntos centrales de los sermones de Laisero en Praga: la poca importancia de las buenas obras, y la justificación por la fe sola. A continuación nos dan los Editores la respuesta breve con que primeramente pensó S. Lorenzo responder al libelo de Laisero (vol. II, p. III, pag. 265-320). Tal es la obra de este gran controversista católico. El empeño puesto por el Santo en componerla, se trasluce hasta en las varias redacciones de muchas de sus partes. No ha sido pequeña labor de los Editores determinar el texto definitivo, dando a las diferentes disertaciones su verdadero orden, turbado por el colector. En apéndices incluyen algunos otros trozos, que suponen un estadio intermedio en la redacción del texto.

De los varios Comentarios a la Escritura que parece haber escrito S. Lorenzo de Brindis y que no se conservan, el *volumen III* nos ofrece un ejemplo muy notable. Se trata del Comentario a los 11 primeros capítulos del *Génesis*. A la exposición del texto precede una larga introducción, dividida por los Editores en 5 disertaciones, sobre los tropos y figuras de la Escritura, sobre sus diversos sentidos, sobre la creación del mundo y sobre los

principios de las cosas. Sigue a continuación el Comentario. Este va siguiendo el texto de la Vulgata versículo por versículo, añadiendo la traducción del texto hebreo y de los LXX, con algunos otros a veces. Para la inteligencia del texto S. Lorenzo utiliza abundantemente los SS. Padres y los Rabinos hebreos, cuyas diversas opiniones discute. No se trata de un Comentario alegórico, sino principalmente literal; pero aprovechando todas las riquezas escriturarias que nos legaron los antiguos exegetas. A todo ello se añade un profundo conocimiento de la teología y de la filosofía, que aunque diseminado por toda la obra, se concentra a veces en verdaderas disertaciones ocasionales sobre la justicia original (p. 249-253), sobre la libertad (p. 351-363), sobre la inmortalidad del alma (p. 369-380), sobre la omnipresencia y la inmutalidad de Dios (p. 394-402; 485-491), etc. Véanse algunos indicios de su teología. La justicia original es para él una gracia *gratis data*, distinta por lo mismo de la gracia santificante, y que describe así por su efecto: "praecipuum iustitiae originalis munus id fuisse asserimus, ut perfectam tranquillitatem et amicitiam inter sensum et rationem redderet, eamque legem, quae in membris nostris repugnat legi mentis nostrae, frenaret, faceretque non ut omnino passiones non essent in anima secundum partem sensitivam, sed ne insurgerent, aut contra rationem pugnarent" (p. 252). La justicia original y los dones que la acompañaban, no eran naturales a la naturaleza humana, aunque "secundum quandam rationem in illo primo homine debebantur" (p. 272). De ahí es que convenientemente los recibirían sus descendientes, como por vía de sucesión hereditaria. Pero como en último término no eran dones naturales, fué muy oportuno que para su transmisión Dios estableciese un pacto con Adán. "Ex ea etiam lege et pacto, quod inter Deum et Adam intercessit, eventum est ut eo delicto et praevaricatione universum genus humanum labefactaretur. Si quidem illa dona eo pacto accepit a Deo, ut per illius praecepti observantiam ea sibi perpetuo et nobis servaret; per trangressionem vero et sibi et nobis irrecuperabiliter amitteret, maximo suo et nostrum damno, cum reatu etiam ad perpetuam damni poenam, cui universum genus humanum obnoxium semper fuit ex vi propagationis et generationis" (p. 273s). Véase también como propone el argumento clásico para probar la infinidad de Dios: "Si limitatum aut quoquo pacto coarctatum esset divinum esse, profecto ab agente aliquo vel recipiente ista limitatio esset. Res enim quaelibet terminis clausa, vel a producente, a quo habet suum esse, suis terminis clauditur, vel a recipiente, in quo recipitur et cui inhaeret... At Deus nec producentem, a quo sit, habet, cum prima causa sit; nec in aliquo recipitur aut inhaeret, quoniam non potest quidem, cum immaterialis omnino sit, ut actus purissimus. Itaque infinitus et immensus est Deus" (p. 397s).

Los *volúmenes IV y V* (éste en tres tomos, de los cuales falta todavía el último) nos dan dos *Cuaresmales*. Pero esta palabra necesita explicación. No son sermones de Cuaresma al estilo de Segneri o de Vieira. En ellos se va comentando el evangelio de cada una de las ferias y dominicas cuaresmales (sin que sean solamente éstos los comentados), al modo de las homilías de los SS. Padres. Llama la atención notablemente la cantidad de materia así reunida alrededor de las palabras evangélicas. Precisamente esa es otra de las características de estos sermones: el ser una colección de materiales para hacerlos, más bien que sermones ya hechos y perfectos. Esto da a ambas colecciones un carácter peculiar y personalísimo, que explica también la lengua latina de los Cuaresmales, cuando su autor solía predicar en lengua vulgar. El Comentario de la Escritura es en ellos preferentemente moral, como se podía esperar del gran Apóstol. Su ciencia teológica es muy abundante y solidísima, recurriendo con marcada insistencia las cuestiones de actualidad en Alemania, como la justificación, la fe y las obras, los sacramentos. Véase, como ejemplo de interés, el siguiente párrafo sobre la predestinación: "Divinae quidem praedestinationis principium divina voluntas est, finis gloria, medium gratia cum virtutibus et observantia divinae legis. Quoad principium omnes quodammodo sunt praedestinati, quia Deus vult omnes homines salvos fieri; sed quoad media et finem, tantum electi. Quoad principium praedestinat Deus creaturas conditas ad imaginem et similitudinem suam, ad gloriam consequendam. Sed modus praedestinationis est attendendus. Praedestinat Deus cognoscendo et amando. Specialiter tamen cognoscit et diligit omnes creaturas, quas ad imaginem et similitudinem suam condidit aeternae beatitudinis capaces; cognoscit et vult statuitque media ad beatitudinem consequendam necessaria, quae sunt scala caeli; et tandem cognoscit quinam per hanc scalem ascensuri sint in caelum, caelestia ex toto corde diligendo usque in finem, et quinam descensuri sint diligendo terrena, spretis caelestibus; et illi dicuntur praedestinati atque electi, hi vero praesciti et reprobati... Deus vult omnes homines salvos fieri; omnes ergo quoad se praedestinavit, modo nos velimus esse praedestinati, non tantum secundum praesentem iustitiam, sed simpliciter..." (vol. V, p. II, pag. 129, 132).

No vamos a añadir sobre la edición, que es evidentemente un monumento de veneración filial al incomparable Apóstol capuchino. Sus prólogos, sus notas, sus índices, hasta la corrección tipográfica y la presentación externa, todo honra a los PP. Editores patavinos y hace más fácil la consulta y manejo de la obra.

J. A. A.

L. Gómez Hellin S. I. *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo.* Doctrinae de electione ad gloriam in theologis S. I. Saec. XVI et XVII historica evolutio. (Analecta Gregoriana, 12). Roma, Universidad Gregoriana, 1938. En 8.º, XII-191 p. L. 15.

El problema que se propone el autor en esta obra, es investigar el origen del cambio de orientación obrado en la escuela jesuítica respecto de la predestinación. Siendo así que antes de la mitad del s. XVII predominaba en nuestros autores la predestinación *ad gloriam praecisive sumptam ante praevisa merita* (opinión anteriorista) después se advierte un período de transición que en breves años desemboca en franca unanimidad en favor de la predestinación *post* praevisa merita (opinión posteriorista).

El autor pretende, y en parte lo prueba satisfactoriamente, que uno de los determinantes más eficaces—no el único, imposible en semejantes cambios de corrientes teológicas—fué el Cardenal de Lugo con su sentencia intermedia.

El punto de partida para Lugo, como para la mayoría de los de su época, en la doctrina anteriorista, es la mayor benevolencia de Dios para con los predestinados que observa en la Escritura. Lo característico de Lugo es no admitir una predestinación anteriorista univerasl para todos los predestinados; pues según sus tres categorías de aquellos que se salvan, el grupo tercero, esto es de aquellos "qui salvantur etiam per media ordinaria, sed talia ut aliquod vel aliqua ex iis sint peccata aliena, quae nisi intervenissent, hic homo non salvaretur" (A. 101), no pueden ser predestinados totalmente ante previsa merita, porque supondría una previa prefinición del pecado ajeno, lo cual no es admisible en Dios.

Juzga el P. Gómez que tal opinión equivale a la doctrina de la opinión posteriorista: "Electionem antecedentem a nostro auctore propositam, praedestinationi ad gloriam consequenti praevisionem meritorum aequivalere" (142). Las razones en que se funda para su afirmación, la más capital de toda su tesis, son: 1) que pocos predestinados habrá que encuentren la vía expedita al cielo sin intervención de ningún pecado ajeno; 2) que Lugo prescindiendo de algunos eximios Santos que Dios lleva a gran santidad y gloria por medios extraordinarios, establece para la mayoría o casi totalidad de los justos una predestinación ligada a ciertos medios, que si por previsión divina hubieran de resultar ineficaces, no hubieran sin embargo sido sustituídos por otros (142-4).

De lo cual se deduce evidentemente que Lugo adoptó una posición *media* equivalente en parte a la predestinación posteriorista; opinión, que—como

prueba el autor—fué aceptada aunque no uniformemente por la mayoría de los que inmediatamente le siguieron (153-184).

Pero este hecho ¿prueba que de Lugo haya partido principalmente la corriente posteriorista de nuestros días? ¿No sería preciso demostrar que los fundamentos en que estos se apoyan son las mismas razones de Lugo basadas en ellas? Tal vez el hecho material de coincidir en una sentencia media equivalente hasta cierto punto con la sentencia posteriorista no baste para explicarlo, ya que las razones de Lugo y de los que le siguieron no tienen esencialmente nada que ver con la de la orientación moderna. La tendencia radical y la orientación de Lugo a pesar de todo era anteriorista, y su base fundamental era especial benevolencia de Dios para con el predestinado. Y no es ese el plan en que raciocinan los actuales, sin desconocer por otro lado la razón de mayor beneficio de los predestinados. Sin embargo la acción de Lugo fué sin duda un gran paso; y ese parece ser el fruto principal del estudio del autor, haberlo demostrado. Aunque en absoluto si se demostrase que la posición de Lugo fué meramente la sumisión al decreto de Aquaviva, y no sus convicciones personales al presentar su tesis media, bien podríamos decir que propagó un larvado posteriorismo. Pero esto ¿consta con toda certeza?

Sin embargo, aparte del fruto principal del autor, en su estudio hay que reconocer indiscutibles méritos. Se aprecia en él una gran solicitud en compulsar bien todos los manuscritos posibles y fuentes inéditas relativas a la cuestión (yo soy testigo de las molestias que el autor se impuso por ello); una gran pericia y conocimiento de las obras citadas, lo mismo que gran erudición en la Historia de la Escolástica; solidez y claridad en la exposición de las doctrinas de los autores aducidos (quizás Salmerón no se pueda contar tan fácilmente entre los anterioristas); sobriedad y delicadeza o esmero en las citas (aunque sería preferible usar el paréntesis cuadrado al introducir palabras propias en los textos de otros). Es de estimar el valor original en la precisión de los años y materias del magisterio romano de Lugo, por el trabajo pesadísimo del análisis de los manuscritos; la perfecta concepción y unidad de toda la síntesis del problema; lo mismo que el acierto en adosar a cada capítulo y parte de la obra un esmerado y objetivo resumen. También merece aplauso no solo la perfecta exposición de la doctrina de Lugo (137-142), sino el hacer resaltar los puntos más originales de él, aun fuera de la cuestión central; como el modo de concebir la especial predilección de Dios para con los predestinados (106). También parece bien probado el influjo doctrinal de Arrúbal en su discípulo Lugo, y, en general, la aportación grande de este a la corriente de los que le siguieron.

Quizás puedan parecer cuadros un tanto disgregados y demasiados en-

casillados los teólogos que se exponen en la primera parte; no obstante, el estudio más detallado de las mutuas relaciones de ellos, no era el objeto del autor, y supondría un trabajo exorbitante. También desearía uno simplificar la bibliografía, solo aduciendo lo más selecto, con un breve juicio al lado. Pero en esto el autor ha demostrado sobriedad, pues bien examinado todo, nada parece superfluo. Casi todos son autores que giran alrededor de la época de Lugo, necesarios para una obra que pretende definir científicamente la posición de Lugo en ella.

En general se observa y se estima la objetividad, sobriedad y desapasionamiento del autor. Por todos lados resulta un trabajo utilísimo para la Historia de la Escolástica.

J. C. M.

A. Neumeyer C. C. Sp. *De Christo Angelorum Capite, iuxta F. Amicum, S. I. et P. de Godoy, O. P.* Chevilly (Seine), Seminario de Misiones de la Congregación del Espíritu Santo, 1937. En 8.º, 114 p.

El problema que estudia esta obra es el siguiente: la gracia esencial de los Angeles, ¿es independiente del motivo de la Encarnación? Si no lo es, quedará reforzada la opinión que establece un influjo entre Jesucrito y la santificación de los Angeles. La tesis que el autor quiere probar (porque en efecto es una tesis) es esta: "dependentia Incarnationis a peccato non prohibet quin Verbum Incarnatum angelis omnem vitam supernaturalem mereri potuerit" (p. 15). Para el desarrollo de esta tesis escoge el autor dos teólogos: Francisco Amici y Pedro Godoy. Para Amici, el motivo de la Encarnación se desenvuelve en una causa parcial doble: la Redención (causa próxima) y la gloria de Cristo (causa remota). Supuesta, pues, la ciencia media y con ella la previsión hipotética del pecado y de la Redención, el decreto divino mira a la vez a Cristo que ha de ser glorificado por la Redención, y a los hombres como medios de la glorificación del Redentor. Por ese decreto la Encarnación existirá dependientemente del pecado de Adán, previsto con ciencia media, y por lo tanto no como absolutamente futuro; pero al mismo tiempo la gracia de los Angeles queda decretada con dependencia del mismo pecado de Adán así previsto.

Godoy no admite más fin de la Encarnación que la Redención del mundo, y en esto difiere de Amici. Pero es preciso distinguir diversos órdenes de causas. En orden de causa final, la Encarnación del Redentor es anterior a todas las criaturas, incluso a la permisión divina del pecado; en orden de causa material, el decreto de la Encarnación supone la previsión divina del pecado. Distingue, pues, un doble decreto en Dios: uno en la línea de la in-

tención y que no supone la previsión del pecado, sino que la tiene como su efecto en orden de causalidad final; otro, en la línea de la ejecución, que la supone como absolutamente futura. En virtud del primer decreto, Cristo había de venir en forma pasible y como Redentor; y por sus méritos se había de dar la gracia a los Angeles.

Muy interesantes resultan estos conatos de conciliación, que prueban por sí solos la relación íntima existente entre el problema del motivo de la Encarnación y el de la gracia de los Angeles por Cristo. Interesantes, más que nada por los matices que introducen en la solución tomista del primero de dichos problemas. Por eso hubiéramos deseado un mayor encuadre de estas teorías en su evolución histórica, con más detenido estudio de autores como Valencia, Molina, Cabrera, etc. Y es que la técnica científica moderna es la parte más floja del trabajo, pensado y ejecutado bajo preocupaciones especulativas. Esto aparece ya desde la bibliografía. La misma elección de los dos teólogos a que se circunscribe el estudio podrá parecer un tanto arbitraria. No quiere pronunciarse el autor sobre el problema de la dependencia entre Godoy y Amici. ¿Qué más prueba de ella se puede pedir, que el ver citado a éste en el libro de aquél (p. 14), y el encontrar en ambos las mismas pruebas e idénticas dificultades? (p. 69-73).

J. A. A.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit Martin Honecker und Georg Schreiber herausgegeben von H. F i n k e (SpanischeForschungen der Goerresgesellschaft, herausgegeben von ihrem spanischen Kuratorium, Reihe I, Band 7). Münster, Aschendorff, 1938. En 8.º, VI-346 p. RM. 10,73 (12,30).

El tomo VII de las investigaciones españolas de la Goerresgesellschaft (1.ª serie) reune en impecable presentación tipográfica (a pesar del idioma extranjero en varios de sus artículos) un conjunto de trabajos sobre España, su historia y su cultura a lo largo de los siglos. Vamos a dar brevemente el contenido de cada uno de ellos.

D. Higinio Angles ha reunido en un denso artículo sobre *la música medieval en Toledo hasta el s. XII* (1-68) una multitud de datos sobre nuestra música visigótica, especialmente en la Corte toledana y sobre nuestra música mozarábica, con un especial estudio de los preciosos códices musicales procedentes del *scriptorium* de Toledo, en su relación con los diversos centros litúrgicos de aquella época. La riqueza de datos de este benemérito trabajo queda realzada por la abundancia de la bibliografía, nacional y extranjera, aunque (dicho sea de paso) la *Miscellanea Isidoriana* (no *Analecta*,

como se la llama alguna vez), por más que publicada en Roma, no puede considerarse como extranjera (p. 9), ya que es homenaje de la Provincia jesuítica de Andalucía a S. Isidoro y la mitad de sus artículos los firman autores españoles.

D. Fernando VALLS Y TABERNER nos da un interesante estudio bibliográfico sobre *la "Summula Pauperum" de Adam de Aldersbach* (69-83), compendio métrico de la Suma de S. Raimundo de Peñafort, compuesto entre 1235 y 1272 por un monje cisterciense del citado monasterio. La lista provisional de manuscritos y ediciones son una prueba evidente de la gran difusión que en los siglos XIII-XVI obtuvo la obra del monje de Baviera.

El trabajo del prof. VINCKE (84-126) nos introduce en el ambiente del cisma de Occidente, y estudia el curioso episodio de *la Cámara Apostólica intervenida en Aragón por el rey Pedro IV*, bajo pretexto de que no se sabía cual era el Papa legítimo, con intención, desde luego, de devolver esos bienes eclesiásticos cuando se aclarase el punto de la legitimidad pontificia.

D. José VIVES ha consagrado un largo artículo al famoso libro de *Pero Tafur, Andanzas y Viajes de un hidalgo español* (127-206); en él subraya el valor histórico de la obra, puntualizando y rectificando con perspicacia no pocos datos, como por ejemplo el año en que empezó el viaje de Tafur; por fin copia y anota cuidadosamente la descripción de Roma que se halla en las *Andanzas*. Es lástima que la ortografía y el lenguaje no sean más correctos. Así, por ejemplo, actualmente no se escribe San Lúcar de Barrameda, sino Sanlúcar.

El conocido hispanista Dr. PFANDL ha trazado en unas páginas, llenas de simpatía por España, un cuadro del *viaje de bodas de Felipe II a Inglaterra en 1554* (206-232); páginas que son primicias de una biografía de nuestro gran Monarca, que será sin duda muy bien venida.

La comparación entre *Santa Teresa y la Venerable María de la Encarnación*, que nos hace el prof. HATZFELD (233-257), es muy sugestiva. Pero no entra en los problemas que plantea en teología mística el caso de la gran ursulina francesa. La intención del autor es otra. Su estudio está orientado hacia el lenguaje y la manera de expresión con que aquellas dos grandes almas han descrito las misteriosas gracias que recibieron de Dios. Es natural que esa forma de describir sus profundas experiencias espirituales sea muy diversa, dada la diversidad de medio ambiente en que se educaron y escribieron las dos grandes místicas. El estudio comparado de sus descripciones sobre las visiones, sobre la pasividad mística, sobre los desposorios y el matrimonio espirituales, sobre la humildad heroica, dan por resultado, aun dentro de ciertas formas tradicionales de expresión, una mayor tenden-

cia de Santa Teresa a buscar en las imágenes la manera de trasmitir sus experiencias, al contrario de la Venerable María de la Encarnación, que tiende a su exposición directa.

Un punto concreto del vario influjo de España en Alemania a fines del s. XVI, lo estudia el prof. SCHREIBER a propósito del *libro sobre Monserrat* (258-292), editado en alemán por Adam Berg en 1588 y procedente de la descripción del Monasterio publicada en 1514 por su célebre Abad Pedro de Burgos.

El P. BATLLORI, dedicado hace años a estudiar los jesuítas españoles expulsados a Italia por Carlos III, nos presenta en líneas generales las *ideas filosóficas y estéticas del abate Esteban de Arteaga* (293-325), ingenio descontentadizo y fluctuante, enemigo implacable de la Escolástica y adorador absurdo del sensismo de Locke.

Por último, *notas a su gran obra sobre el Archivo de la Corona de Aragón* (326-346), son el artículo del benemérito investigador de nuestra historia medieval, prof. FINKE, en las que subraya la significación cultural de aquel célebre Archivo, recorriendo sus diversos aspectos.

J. A. A.

2.—Obras diversas.

W. M. PEITZ S. I. *Liber Diurnus. Fides Romana. I. Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei.* (Miscellanea Historiae Pontificiae, 1). Roma, Herder, 1939. En 8.°, VIII-128 p.

Con el presente libro prosigue el P. Peitz los trabajos empezados en 1918 sobre el *Liber Diurnus.* Y pretende con él reforzar su discutida tesis de entonces, según la cual el *Liber Diurnus* existía ya en su primitiva forma como libro de la Cancillería Papal antes de San Gregorio Magno. Una nueva prueba de esa tesis general quiere darnos el autor al analizar los diversos símbolos que contiene el célebre libro; el análisis se concreta principalmente a los números 73 y 85 de la edición de Sickel. Ante todo descubre el autor en la form. 73 una parte anterior al Concilio de Calcedonia (las líneas 133-146 en el esquema final): "...damnamus eos quicumque in Domino Deo et Salvatore I. C. ante adunationem duas naturas et post adunationem unam delirando dicere vel credere psaesumpserunt." Para él estas palabras están introducidas a fines de Mayo o principios de Junio de 450. La razón principal es, que en ellas no se hace ninguna alusión a Concilio alguno. Lo que no acaba de verse es a qué fin tanta prisa para introducirlas en un momento en que no había de hacer su profesión de fe ningún nuevo Papa.

En este fundamento se basa el autor para establecer el hecho de que existía ya por entonces antes del Pontificado de S. León un símbolo en el que el año 450 se introdujeron esas palabras contra la herejía de Eutiques. Pero el P. Peitz da un paso más. Hay en esos formularios otras palabras (85, 107-118) que proceden del Conc. de Efeso o (73, 98-104) le son anteriores, perteneciendo al Pontificado de Inocencio I. Pero como esas palabras llevan también la señal de una adición, hay que concluir que existía ya por el año 400 un símbolo, al que llama *Fides Romana*. Al llegar a este punto, el autor ve esa fórmula como base de otros símbolos, sin perturbarse ante la presencia del *Filioque* en un símbolo oficial romano del s. IV. Si aparece en la segunda redacción del Toledano I (447) es copiado de la *Fides Romana* donde existía ya antes del 400. Naturalmente que el P. Peitz no tiene tampoco dificultad en admitir la presencia del theotócos en su famoso símbolo. Prescindiendo de las adiciones que el autor descubre hechas a la *Fides Romana* en el s. VII, se establecen a continuación los obligados paralelismos entre este símbolo pontificio y los de los Papas S. Agatón, S. Gregorio M., Pelagio I y hasta la definición del Concilio de Calcedonia. Por último nos da el P. Peitz el texto de la *Fides Romana*.

Gran daño hace a esta obra el empeño decidido de sostener y reforzar una posición antigua, abandonada hoy generalmente. Por eso, a pesar de la sagacidad que demuestra el autor, hay que confesar que no lleva el convencimiento al ánimo de quien lee. En esa serie de deducciones y conclusiones, que con vertiginosa facilidad se van sucediendo, la impresión constante del lector no es la del que pisa terreno seguro, sino la de quien cavila, o al menos no quiere confiarse a quien lo va guiando. Porque la base de las deducciones es sobradamente discutible, y el edificio que sobre ellas se edifica es demasiado elevado. Especialmente hemos de consignar que no vemos probado con suficiencia cuanto se refiere al *Filioque*. De menos importancia, aunque de notable incomodidad para el estudio, es la forma como se reproducen al final los formularios y la reunión de todas las notas al fin del libro.

J. A. A.

Athanasius Werke, herausgegeben... von H. G. OPITZ. T. III, P. I: *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*. T. II, II, P. I: *Die Apologien*: 1. De Decretis Nicaenae Synodi. 2. De sententia Dionysii. 3. Apologia de fuga sua. 4. Apologia secunda. Berlín, W. de Gruyter, 1934-1935 y 1935-1938. En 4.°, 76 y 160 p. Fasc. 3-6. RM. 6.50.

Las obras de San Atanasio han encontrado por fin una edición crítica, digna del gran Doctor de la Iglesia Griega. Los seis primeros fascículos que

han visto la luz pública, a cargo de un tan profundo conocedor de la tradición manuscrita de los escritos atanasianos como H. G. Opitz, son buena prueba de la seriedad científica con que se está llevando a cabo la magna empresa. El aparato crítico, en lo referente a los documentos primitivos sobre la controversia arriana, está prudentemente seleccionado, a fin de presentar un texto seguro. En cuanto a la agrupación de manuscritos trasmisores de las Apologías atanasianas y su utilización en la tarea crítica textual, es, desde luego, un acierto haber compulsado y con frecuencia preferido las lecciones del códice atense K y circunstancialmente del escurialense O, ambos de gran valor crítico, sea cual fuere la opinión que se tenga sobre la cuestión delicada y obscura del origen más remoto de dichas copias. Las notas aclaratorias que se añaden al texto en general, son muy de agradecer, así como los pasajes paralelos aducidos.

En particular interesan las anotaciones que aluden a las divergencias doctrinales entre Orígenes y Arrio y a las coincidencias de Alejandro de Alejandría con aquél (Urkunden pp. 3, nota a la línea 4.ª; 7, 19.ª y 20.ª; 8, 9.ª; 21, 23.ª; 22, 7.ª y 10.ª; 23, 28.ª; 24, 9.ª; 26, 25.ª; 27, 24.ª etc.) Acerca de las afinidades de Basilio de Cesarea con la tradición alejandrina, las observaciones son demasiado escasas, dado el interés del asunto. Atinada es la indicación (De decretis Nicaenae Synodi, 30, 1, nota a la línea 31.ª, p. 26), acerca de la insistencia de Atanasio, a diferencia de Orígenes y Eusebio de Cesarea, en hacer las palabras "semejanza" y "unión" sinónimas de "identidad". Por lo mismo resulta más chocante lo que después se afirma (De sententia Dionysii, 18, 1, nota a la línea 8.ª, p. 59), a saber, que Dionisio de Alejandría entendía el *humousios* como equivalente de *homógenes* y que Atanasio no fué más allá.

Los pequeños reparos que se han insinuado no menoscaban la excelente impresión de conjunto que produce la parte editada de Athanasius Werke. La presentación externa es magnífica, siguiendo el precedente del Corpus Berolinense. El esmero crítico es de esperar siga resaltando en los futuros fascículos, como en los ya publicados por el benemérito y concienzudo editor Hans-Georg Opitz, a quien enviamos desde aquí nuestra más cordial felicitación.

A. S.

F. Diekamp. *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik.* (Orientalia Christiana Analecta, 117). Roma, Pont. Instituto Oriental, 1938. En 8.°, 248 p. L. 62.

En 1907 el Prof. Diekamp publicaba su magistral edición del Florilegio "Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi" (Münster). El trabajo prepara-

torio dió ocasión a que el editor viniese en conocimiento de inéditos patrísticos y pormenores biográficos o doctrinales, tocantes a varios escritores eclesiásticos, cuyo estudio utilizó para mayor inteligencia y perfección de su empresa propiamente dicha, o sea la impresión del gran Florilegio. En el transcurso de los años ha ido el benemérito y sagaz investigador examinando más despacio y elaborando todo este material, hasta que ha encontrado por fin tiempo y oportunidad de dar a la luz pública parte de los textos, junto con informes acerca de la vida y actividad literaria de los respectivos autores. Conjunto realmente abigarrado, pero que, aun dentro de la variedad y desigualdad de obras, escritores y mayor o menor extensión en el modo de tratarlos, resulta muy apreciable, para quien se interesa de veras por los estudios patrísticos griegos.

En general la nueva publicación de Mons. Diekamp presenta las notas características del eminente crítico, discípulo de Bardenhewer: diafanidad en la exposición, profundidad en la búsqueda y equilibrio en el juzgar los documentos y los trabajos de investigadores precedentes.

Abren la serie de textos dos curiosos fragmentos de cierto tratado, hasta ahora desconocido, "Sobre enfermedad y salud", atribuído en el códice Vatic. 2200 a S. Atanasio, Patriarca de Alejandría (en "Analecta", pp. 5-8). Cuestión bien delicada es esta de los escritos, que en la tradición manuscrita, pasan por atanasianos. Tal prueba, por sí sola, sobre todo si más que de tradición, se trata de testimonio aislado de un códice, es insuficiente: ¡tantos "pseudos" han procurado obtener inmerecidos honores, al amparo titular del gran alejandrino! Pero en este caso hay algo más que la mera atribución. D. aduce, ante todo, en favor de la autenticidad, lo antiguo del códice (escrito entre 750 y 850) y la confianza que inspira generalmente su contenido. Por otra parte, las ideas y el estilo no ofrecen nada que no sea digno de Atanasio; ni obsta la alusión histórica del primer fragmento, a cierto error de los que propugnaban la necesidad de una vigilia incesante, renunciando al sueño corporal. Si bien es verdad que a ninguna herejía se ha atribuído tal exageración, basada en una exégesis literal de Prov. 6, 4, observa D. que ideas parecidas ocurren en el s. 4.º (se debe orar continuamente), llevadas a la práctica, por entonces, en ciertos monasterios. De aquí, sin forzar las pruebas, concluye el autor prudentemente que, por este lado, no hay reparo ninguno en atribuir el opúsculo a S. Atanasio (p. 9).

En cambio, no se atreve con razón a adjudicar a S. Cirilo de Jerusalén un trozo cristológico que publica después (p. 10), por hablarse en él de un "prósopon" en Cristo, término del cual no usa nunca expresamente aquel Santo. Esto supuesto, nos hubiera parecido mejor, aquí y en casos seme-

jantes, indicar ya en el título de la sección correspondiente, que se trata de un "pseudo".

En el cap. 3.º se reproducen (p. 14) unas pocas líneas, pertenecientes, según cierto Florilegio cristológico, a S. Gregorio de Nisa.

Sobre las recientes investigaciones acerca de Gelasio de Cesarea contiene un notable informe el cap. 4.º de "Analecta". Aquí se defiende, contra A. Glas, la originalidad y veracidad de Rufino, al darse él mismo por autor de los libros 10.º y 11.º, añadidos a la versión latina de la Historia Eclesiástica de Eusebio, llevada a cabo por el mismo Rufino. D. concluye que Glas no ha probado la falsedad de esta aserción y de que Gelasio fuese quien tradujo dichos libros al griego, con correcciones y adiciones (pp. 16-32). Tras algunos datos biográficos, literarios y doctrinales, sobre este último (pp. 32-42), se presenta por vez primera una colección de fragmentos de sus escritos dogmáticos (pp. 44-49). En ellos resaltan la elocuencia de la dicción y la nitidez del desarrollo; la cristología se mueve por los cauces que abrieron los PP. de Capadocia; en diversos rasgos obsérvase también la dependencia respecto de Cirilo Alejandrino, tío de Gelasio.

Muy breve es el trozo que más abajo (p. 50) se reproduce, escrito por Pedro de Mira, contra Apolinar, en defensa de las dos naturalezas en Cristo.

El estudio acerca de Genadio de Constantinopla es extenso: incluyendo los textos, ocupa las págs. 54-108. Al señalar como fecha probable del desentonado e intemperante escrito de Genadio contra Cirilo de Alejandría, la época más candente de la disputa sobre los Anatematismos, se echa de ver la prudencia crítica de D., cuando intercala la frase "nach allgemeiner Annahme" (p. 86). De hecho, si se acepta esta data, se explica mejor el tono violento de las invectivas de Genadio; pero, desde luego, el estilo y el contexto de éstas prueban bien, como nota D. contra el diácono Pelagio (influenciado por una interpretación demasiado literal de Facundo), que se combate a un enemigo aún viviente. Respecto a ciertas afirmaciones de E. Schwartz, hace bien el autor en juzgarlas destituídas de suficiente fundamento (vg. pp. 55, nota 1.ª y 87). La elevación de Genadio a la Sede Constantinopolitana, como representante del Calcedonense, no parece compaginarse con los ataques a Cirilo que hemos visto y con varias enseñanzas genadianas de sabor nestoriano; D. indica la dificultad, sin resolverla (pp. 87-89), pues la suposición de que Genadio, a juzgar por el fragmento del Coment. "in Galat." 3, 20, evolucionó en su doctrina, alejándose de la teología antioquena, queda sin duda debilitada por el hecho de que el Coment. de la Ep. a los Romanos, escrita por Genadio ya Patriarca, vuelve a insistir en la adopción de Cristo y en otros puntos, discordes con la verdadera noción de unidad personal en el Salvador. De todos modos, las fuentes tanto ortodoxas como

monofisitas están de acuerdo, nos dice D. (p. 55), en afirmar que el Patriarca, en el desempeño de su cargo, fué un representante fiel de la cristología católica y del Papa León; sus alabanzas al Tomus de éste, entre las cuales, sin señalarla nominatim, se condena la doctrina nestoriana, dan a entender que ya antes del 458 aceptó decididamente las enseñanzas de la Iglesia [1].

Noticias bibliográficas acerca de Hipacio de Efeso contienen las siguientes pags. (109-115); observaciones, tanto más interesantes, cuanto que ni siquiera se le menciona como escritor teológico, en las exposiciones de la antigua literatura cristiana. Los argumentos contra la afirmación de Loofs que coloca en 531 la "Collatio cum Severianis", son realmene de valor; D. da como muy probable la fecha de 533, primavera (p. 114). Más abajo (pp. 127-129) se reproduce un fragmento hipaciano, inédito, muy digno de estudio, por defender la colocación de imágenes en las Iglesias, dando como motivo, que ésto ayuda a la instrucción de la gente sencilla. La autenticidad de los fragmentos insertos en las llamadas "Cadenas" es un problema generalmente intrincado que exige sus reservas. Con todo, supuesto que, según apunta D., no se conoce ningún otro escritor antiguo de teología denominado Hipacio, fuera del Arzobispo de Efeso, es bien probable, hablando ya en particular, la atribución a éste, de los restos del Comentario a los 12 Profetas que en los mss., excepto en uno, aparecen bajo el nombre de Hipacio, sine addito (p. 123). Más indicios de probabilidad, en este mismo aspecto literario, contienen los fragmentos con el título de Hipacio que, como los entresacados de la Cadena de Nicetas Heracleense sobre S. Lucas, hacen la impresión de pertenecer todos a cierto tratado, del cual sólo quedan algunos trozos y donde Hipacio contestaba a diversas preguntas hechas por el Obispo Juliano de Atramytion (pp. 123-124; cfr. p. 118). De todos modos, es gran mérito de D. haber aumentado en casi cien, el número escaso (siete tan sólo) de textos pertenecientes a cadenas bíblicas publicadas hasta ahora con el nombre de Hipacio. Entre ellas observaremos la explicación que se da de la costumbre de no arrodillarse los fieles, al orar en domingo y en la época de Pentecostés. El motivo es el simbolismo del número 8 (en conexión con ambas fiestas, pues al domingo se le llama: dies prima et octava y el tiempo de Pentecostés comprende 8 domingos); éste significa nuestra re-

(1) Todavía nos resulta curioso que en este mismo panegírico del Tomo, al citar expresiones patrísticas, con las cuales coincide S. León, no sólo insiste Genadio en las que presentan al Logos habitando en la carne, sino que aduce (p. 78) ciertas expresiones antitéticas, acerca de Cristo, vg. *poiētēs, poiēma, áktistos kai ktistós* que no ocurren en la versión griega del Tomo, de la cual, como nota D., se sirvió el Patriarca (Cfr. Acta Conc. Decum. II. 1, II, pp. 10-20, Schwartz). Tampoco los términos *naós* y *órganom* que emplea Genadio, respecto del cuerpo de Cristo, se encuentran en dicha traducción.

surrección y la vida futura; por eso los cristianos oran de pie, levantados (stantes, surgentes) en tales ocasiones. Son estas, ideas tradicionales en los PP. desde los primeros siglos (2).

La breve investigación sobre el autor de un opúsculo "contra Agnoetas", atribuído a un tal Esteban de Hierápolis (que D. identifica con E. 2.º de H. eufratense), prueba una vez más el cuidado con que el docto profesor alemán aborda semejantes problemas (pp. 156-159).

Acerca de Andrés de Cesarea, lo más interesante son las ideas escatológicas en los fragmentos de su tratado *Cerapeutikē* que, por vez primera, edita aquí D. (pp. 165-168).

De Teodoro de Raïthu sólo se conoce lo que puede inferirse de los mismos escritos a él atribuídos. La única obra que con seguridad hay que adjudicar a este autor es, según D., la denominada *Proparaskeuē* cuya primera parte histórico-dogmática fué bien aprovechada por cronistas griegos; la segunda, inédita, de carácter filosófico, encierra definiciones de diversos términos, en especial trinitarios. Del interesante conjunto se da aquí una edición crítica (185-222).

Finalmente, tras un Florilegio cristológico, del cual se indica el origen y se presenta el texto (pp. 223-229), viene el duodécimo y último capítulo de "Analecta" donde se reproduce, tomada del Códice Bodl. Barocc. 131, una carta muy curiosa, escrita por un anciano Arzobispo de Cesarea de Capadocia, al Emperador Constantino Porfirogeneto, quejándose de que, a causa de su avanzada edad, se pretende arrojarle del trono arzobispal (pp. 235-236). D. presenta indicios, cuyo conjunto hace muy probable la hipótesis de que el autor de la epístola es el famoso Aretas de Cesarea. Aunque éste no pertenece a la época de los PP. griegos, D. no ha querido, con razón, privarnos de saber algo nuevo sobre los últimos años del erudito varón, a quien tanto debe la trasmisión manuscrita de los primeros apologistas cristianos.

A. S.

J. Madoz S. I. *Le Symbole du XI Concile de Tolède.* Ses sources, sa date, sa valeur. (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 19). Lovaina, Spic. Sacr. Lov., 1938. En 8.º, VI-223 p.

Varios años de estudio han puesto al P. Madoz en íntimo contacto con la literatura cristiana española, muy en especial con los Símbolos Toledanos. En la presente obra nos ofrece una monografía sobre el símbolo del famoso Conc. XI de Toledo, del mismo modo que en los otros trabajos se

---

(2) Cfr. la minuciosa y penetrante monografía de Fr. J. Dölger: Das Oktogon u. die Symbolik der Achtzahl, en especial el núm. 3 (Antike u. Christentum, Bd. IV, pp. 165-182, año 1934).

ha ocupado de los símbolos de los Conc. IV y VI. Empieza el autor por fijar el texto de la pieza que va a analizar. No se puede decir que nos da un texto crítico de ella; pero sí un texto suficientemente seguro para el estudio ulterior. Tomando por base la edición de la *Hispana* por González, le ha añadido las variantes de tres manuscritos extranjeros, el de la Bibl. Angel. 1091, el Palatino lat. 575 y el Augiense XVIII. Es lástima que para este último se utilice sólo la transcripción de Küstle; y naturalmente las variantes de los mejores códices españoles, tomados de la edición de González, no pueden considerarse como definitivas. La parte principal de la obra se dedica a investigar las fuentes del símbolo. Artículo por artículo las va señalando el P. Madoz con el esmero y la tenacidad que distinguen todos sus trabajos. Esta parte de la obra, laboriosísima en su redacción, no es menos rica en su contenido. S. Agustín está abundantemente representado, como maestro y padre que fué de nuestra literatura cristiana; a su lado aparecen S. Fulgencio de Ruspe, S. Gregorio Magno y San León, y naturalmente los doctores españoles, como S. Isidoro y la brillante floración de nuestros símbolos nacionales. En un trabajo posterior (cf. RHE, 35 [1939] 530-533) ha completado el autor esta lista añadiendo a ella el nombre de S. Eugenio de Toledo. Con esta preparación aborda el P. Madoz el problema de la fecha en que fué compuesto el símbolo. Problema que se resuelve definitivamente con la sola consideración de las fuentes. Con ello queda una vez más probado lo insostenible de las teorías de Küstle, que, dicho sea de paso, no merecían tanto alarde de erudición y de trabajo. Pero el P. Madoz confirma aún su resultado con interesantísimas consideraciones sobre el estilo del símbolo, parte ésta del todo original y altamente sugestiva. Un último capítulo recoge algunos datos sobre el influjo del símbolo a través de la *Hispana*, y sobre su valor teológico. En Apéndice estudia el autor el origen español de las *Sententiae SS. PP.*, nuevamente comprobado por una de sus fuentes. Nada tenemos que añadir a un trabajo tan ponderado. Su investigación de fuentes a base del cotejo de textos, es tarea ardua y que se presta a subjetivismos infundados. Ese escollo lo ha evitado bien el P. Madoz, sin que esto quiera decir que su acierto haya sido completo en los detalles. Pero por eso ha sabido distinguir lo seguro de lo conjetural y aproximativo, distinción que honra su equilibrio y su buen sentido de investigador de fuentes. No ocultaremos que hubiéramos preferido ver la obra en castellano. Pero hay que confesar que su impresión es excelente.

J. A. A.

P. De Puniet, O. S. B. *Le Sacrementaire de Gellone.* (Excerptum ex *Ephemerides Liturgicae*). Roma, Políglota Vaticana. En 8.°, 437 p. L. 40.

El *sacramentario de Gellone*, cuyo análisis completo nos ofrece Dom Puniet, es uno de los sacramentarios gelasianos del s. VIII, el más antiguo y completo de entre ellos. Compuesto en Francia entre 740 y 760 y conservado en la abadía de San Guillermo, al NO de Montpellier, pasó en el s. XVII a la abadía de San Germán de Prés y más tarde a la B. N. de París en la que está señalado con la signatura *latinos* 12048.

Dom Puniet, después de la descripción del códice y de seguras indicaciones sobre su origen y presencia en Gellone desde el s. IV (p. 4-12), establece un interesante análisis comparativo con los otros sacramentarios gelasianos manuscritos de Angulema, Philipps, Reims Rheichenau, Bruselas, Saint Gall y Monza (12-23). Pasando al contenido del sacramentario analiza detenidamente entre otros los ciclos de la Natividad y Cuaresma (23-31) insistiendo en señalar las influencias gregorianas y las particularidades gelasianas; examina los ritos penitenciales, las Letanías y Rogativas (31-40) y se detiene en el estudio del santoral, una de las partes de mayor novedad del sacramentario (40-58). El estudio de las dominicas después de Pentecostés y antes de Adviento (58-71) y de las misas *de communi sanctorum* junto con las votivas (71-80) completa el análisis del misal gelasiano al que sigue el de las bendiciones episcopales (80-89) y del Pontifical y Ritual (89-101).

Completa el estudio del sacramentario un cuadro comparativo de los sacramentarios anteriormente citados así como del Gelasiano (Vat. 316), Gregoriano, Godelgaudus, Triplex (Zurich C. 43) y Reichenau (Carlsruh CXII), estudio completo, fruto de paciente y benemérito trabajo.

R. S. de L.

E. Poppenberg. *Die Christologie der Hugo von St. Víctor*, Hiltrup (Westfalia) Herz Jesu-Missionshaus, 1937. En 8.°, VII-119 p. RM. 3.

Un estudio serio, elaborado directamente sobre las fuentes y con perfecto conocimiento de la literatura escolástica medieval, es la tesis doctoral del R. P. Everardo Pappenberg presentada en la Universidad Gregoriana.

El tema escogido es la doctrina cristológica de Hugo de San Víctor, que como es sabido constituye el eje central de todo el sistema teológico del célebre doctor. La Encarnación, la Unión hipostática y las consecuencias que de la misma se derivan con las líneas generales de la Cristología de Hugo de

San Víctor y constituyen a un tiempo las tres partes del trabajo de Poppenberg.

Sin duda que lo que Hugo ofrece no es la última palabra en el terreno cristológico que ha sido cultivado con posterioridad por los autores posteriores especialmente postridentinos. Con todo la Cristología de Hugo de San Víctor representa en la primera mitad del siglo XII un considerable progreso de esta rama de la teología, y es mérito innegable del R. P. Poppenberg el presentar con toda precisión en un trabajo bien pensado y escrito el pensamiento del insigne doctor de la Encarnación.

Para ello era preciso superar las dificultades que ofrecía por una parte la extensión del tema y la abundancia de materiales, junto con la concepción a menudo sutil del de San Víctor, y por otra el problema crítico referente a la determinación de las obras genuinas de aquel. En uno y otro aspecto el autor revela una excelente preparación llena de halagadoras promesas.

R. S. de L.

S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia. Vol. I: *Continens opera quae prior et abbas Beccensis composuit.* Ad fidem codicum recensuit F. Sal. Schmitt O. S. B. Seckau (Austria), Imprenta de la Abadía, 1938. En 4.º, X-290 p., con 4 fototipias.

Dentro del interés general con que en la época contemporánea se sigue el estudio de la literatura medieval, no cabe duda que la gran figura de San Anselmo, a quien justamente se ha llamado Precursor y Padre de la Escolástica, ocupa un puesto preponderante.

La febril actividad científica en este dominio, no había aún publicado una edición crítica de conjunto de los escritos anselmianos.

Es pues muy de agradecer este primer volumen, primicias de un arduo trabajo de largos años, que hoy ofrece el infatigable investigador Fr. S. Schmitt.

Ediciones parciales de obras de Anselmo y esmerados estudios sobre puntos particulares de la tradición manuscrita de las mismas, habían ya acreditado al sabio benedictino grisoviense, como especialista en la materia. De aquellas, el Florilegio Patrístico (ed. B. Geyer-J. Zellinger) contiene: Cur Deus Homo (fasc. 18) y Monologion (fasc. 20), ambas publicadas en 1929; Epístola de Incarnatione Verbi, con su primera recensión inédita (fasc. 28) y Proslogion, mas la objeción de Gaunilón y la respuesta de Anselmo (fasc. 29), en 1931. Un nuevo opúsculo incompleto de Anselmo, el Diálogo De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessi-

tate et libertate, presentó Schmitt en Beiträge de Baeumker-Grabmann 33, 3, a. 1936.

De sus investigaciones críticas, enriquecidas también a veces con ediciones de tal o cual escrito anselmiano, da idea la Revue Benedictine, tomos 43 (1931) pp. 224-238, sobre la trasmisión de la correspondencia de A.: 44 (1932), pp. 322-350, donde, continuando los profundos estudios de A. Wilmart, acerca de las oraciones y meditaciones anselmianas, fija Schmitt, en líneas generales, la cronología de las principales obras del Abad becense, más tarde Arzobispo de Canterbury; 47 (1935), pp. 216-225: aquí se trata de la triple recensión de la Epístola de sacrificio azimi et fermentati. El tomo 48 (1936) contiene tres artículos de Schmitt: uno referente al De concordia, pp. 41-70; otro al origen de las colecciones manuscritas de las cartas, pp. 300-317; el tercero, pp. 318-320, aporta nueva luz al estudio de la primera recensión del tratado De concordia. Por último el tomo 50 (1938), pp. 202-213, se ocupa de las correcciones de A. a su Monologion. Todavía podían añadirse dos interesantes monografías del mismo editor, relacionadas con el Cur Deus Homo, Theologische Revue 34 (1935), pp. 217-224, y Revue des Sciences Religieuses 16 (1936), pp. 129-144, donde se estudia y reproduce (utilizando seis mss.) la preciosa carta de Anselmo al Papa Urbano IIº, al remitirle el famoso opúsculo acerca del motivo de la Encarnación. Esta ojeada sobre la actividad literaria de Schmitt revela su preparación para la presente edición de conjunto.

El progreso en algunos pormenores se ve, p. ej. en lo tocante a la cronología del ms. Bodley 271 (=B), escrito en el mismo monasterio de la Iglesia de Cristo, Canterbury. Al principio (a. 1929), le daba Schmitt como fecha, la segunda mitad del s. XII (Floril. Patr. 18, p. VIII); en 1931, lo atribuye a los comienzos del mismo siglo (circ. a. 1104), "vivente et disponente auctore scriptus" (codex). (Ibid. 28, p. 3); por entonces todavía, le asigna: "circ. 1105... pro eiusdem coenobii usu" (igid. 29, p. 2). De estas rectificaciones promete el editor dar la explicación en otro lugar.

La necesidad y oportunidad de la edición que hoy empieza a aparecer queda justificada por el hecho de que G. Gerberon, O.S.B., el último y el mejor editor del Opera omnia de A. (París 1675) había, sí, presentado las lecciones de nueve códices *gálicos*, vg. a propósito del Cur Deus Homo "At nihil de manuscriptorum aetate vel valore prodit; ceterum non facile a textu editionis Lugdunensis anni 1630, quam suae editioni supponebat, recedit, etiamsi consensus manuscriptorum id postulasset" (Flor. Patr. 18, p. VII). Ultimamente (Rev. Bénéd. 50., p. 204, a. 1938) el mismo Schmitt atenía su primera afirmación, por lo que se refiere al cod. Sagiense (en la nueva edición, S=Parisinus lat. 13413, alim Sagiensis...), puesto que Gerberon le

juzga más antiguo que los demás (PL 158, col. 17). La edición que ahora se presenta al público estriba sobre la totalidad de los manuscritos. Con todo, el editor acertadamente se ciñe, en lo posible, al empleo de los códices "mejores y más antiguos". Mérito no pequeño del erudito benedictino es el haber encontrado, para casi todas las obras anselmianas, respectivas recensiones previas (método de trabajo, típico en el Santo) que en la actual edición se agrupan en aparato distinto, al margen inferior de cada página.

Es de lamentar que la investigación sobre las fuentes agustinianas del prelado cantuariense no haya permitido a Schmitt utilizar trabajos anteriores que hubieran dado mucho realce a la obra y sido de gran utilidad al lector. Sin embargo los pasajes más salientes de Agustín, donde bebió la inspiración, no precisamente literal, sino conceptual, el gran iniciador de la Escolástica, quedan suficientemente apuntados.

La presentación externa de la obra es magnífica, sobria, elegante, al estilo de las buenas ediciones modernas, como la de Acta Conciliorum... de E. Schwartz o la de Opera omnia de San Cesáreo de Arlés (ed. G. Morin). El primer volumen comprende: Monologion, Proslogion, De grammatico. De veritate. De libertate arbitrii, De casu diaboli, Epistolae de incarnatione verbi prior recensio. El procedimiento seguido en la edición se explicará más minuciosamente, terminada ésta. El benemérito crítico, tan diestro en la materia, A. Wilmart, ha aceptado la tarea de editar las Meditaciones u Oraciones que ocuparán parte del vol. tercero de los cinco que comprende todo el trabajo.

El mundo científico se congratulará no poco al ver ya en marcha tan apreciable empresa y deseará muy de veras su feliz cumplimiento.

A. S.

J. DE GHELLINCK. *Littérature latine au Moyen Age.* I: *Depuis les origines jusqu'à la fin de la Rennaissance Carolingienne.* II: *De la Rennaissance Carolingienne à Saint Anselme.* París, Bloud et Gay, 1939. En 16.°, 191 y 192 p.

Publicados en la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses,* estos dos volúmenes que hacen esperar para dentro de poco el tercero, que ha de completarlos, se dirigen al público culto, más que a los especialistas, según la intención de su autor. Pero el nombre de éste y su fama de escrupulosidad científica, bien merecida en otros trabajos, son una garantía de que esta obra nos ofrece una información plenamente segura, aunque no siempre pueda ser de primera mano.

Las palabras del autor en el Prólogo, reveladoras de una gran modestia, sirven justamente para evitarle algunas críticas; pues no pretende escribir

una historia completa de la literatura latina en la Edad Media, sino un *ensayo modesto* y una *exposición provisional* (p. 5). La limitada extensión que concede esta Biblioteca a sus colaboradores, le ha obligado a renunciar a toda citación, aun tratándose de poetas, impidiendo así un contacto directo con los autores que, aprovechado discretamente, hubiera podido ser de gran utilidad, y hacer reposar el espíritu en la larga serie de nombres y obras, que dan a muchos capítulos tonalidades de repertorio. Tal vez por la misma razón, aquí menos explicable, la bibliografía es extremadamente reducida, limitando por ello las utilidades del libro. Estas crecerán notablemente si, como es justo esperar, el tomo 3.º nos proporciona índices completos y detallados del abundantísimo material que se contiene en toda la obra.

Del interés del tema no hay por qué hacer amplificaciones. La Edad Media en Occidente es algo más que un simple período de transición; y estudiarla en su conjunto y darla a conocer al público ilustrado, es labor meritísima del autor. Esta literatura latina está mucho más llena de vida de lo que pudiera creerse ahora que su lengua ha pasado a ser totalmente muerta; y en cuanto a su contenido, los estudios patrísticos y las investigaciones sobre las ciencias sagradas, especialmente sobre el siglo XII y siguientes, han dado a conocer sus riquezas, especialmente en los últimos tiempos, tan fecundos en estudios medievales. El autor, hace ya muchos años, nos había mostrado los tesoros del siglo XII en una obra, clásica por muchos conceptos, y que, pese a los grandes adelantos de la investigación sobre este terreno, aún hoy es indispensable consultar. Ahora integra este período en una trayectoria cronológica más vasta, haciéndole así adquirir todo su realce.

Para los españoles no faltan datos interesantes, que nos ofrecen la posibilidad de encuadrar nuestros valores literarios medievales en una síntesis de todo el Occidente. Tales son, en el tomo primero, el juicio general sobre la Península Ibérica (p. 11); sus alabanzas a las fórmulas de los Concilios Toledanos (p. 19); el estudio sobre Isidoro de Sevilla (p. 24-29); la observación interesante del grupo de escritores con conciencia colectiva de su homogeneidad, que llega a formarse en nuestro siglo VII (p. 51-54); los historiadores como Juan de Biclara y Julián de Toledo (p. 61); las breves indicaciones sobre nuestras reglas monásticas (p. 67); los grandes Obispos (p. 72); el afán bibliográfico de Isidoro, Braulio y sus compatriotas (p. 79); la correspondencia oficial de Sisebuto (p. 82). A España y a Bretaña corresponde la gloria de un desarrollo fundamental, con valores de renovación, de la literatura latina (p. 83); y español es también el gran Teodulfo de Orleans, por más que el nombre de su ciudad episcopal unido al suyo, haga olvidar a veces su patria y los elementos de su formación (p. 98-100; 175/6). No falta tampoco un recuerdo para los méritos literarios de nuestros mozá-

rabes, como Eulogio, Sansón, Alvaro y su grupo de cordobeses cristianos bajo la dominación mahometana.

El segundo tomo corresponde a un período de mayor decadencia para nuestra cultura, oprimida por las necesidades guerreras de la Reconquista en sus tiempos más difíciles. Pero es consolador ver a la lejana monja Roswita (Hrosvith) ocuparse en sus dramas del martirio de Pelayo de Córdoba (p. 18); a Gerberto de Aurillac beber su ciencia en la Marca Hispánica como discípulo de Atón de Vich (p. 29); y a la cultura árabe de la Península influir, aun en tiempos anteriores a Gerberto, en los centros intelectuales de Lorena (p. 55). También se consigna nuestra cooperación literaria a la querella de las Investiduras, en el *Tractatus* del canónigo García de Toledo (p. 83); mientras el juicio de la *Chronographia* de Sigberto de Gembloux, da lugar para una nueva alabanza de los bibliógrafos españoles del siglo VII, que no tuvieron seguidores hasta la obra de este escritor (p. 101); y, aunque el P. de Ghellinck reconoce que los tiempos de la Reconquista eran más para hacer Historia que para narrarla, no deja de consignar obras históricas y hagiográficas, descritas con cuidado (p. 142/3; 146; 154); como tampoco faltan modelos interesantes de prosa rimada (p. 160) y de himnos en la España mozárabe (p. 182).

Estas indicaciones prueban el interés especial de esta obra para el público culto de España, y aun para los que se dedican a estudios históricos sin especialización en los medievales. Si algunas partes de la obra, por la abundancia de nombres y fechas y lo condensado de sus juicios, resultan de lectura difícil y quedan más bien para la erudita consulta; otras más sintéticas, como el capítulo 4.º del tomo II, dedicado al estudio de los principales géneros literarios y de sus características, son de gratísima lectura; y todo el conjunto ofrece una obra armónica en la disposición, clara en el estilo, riquísima en materiales y segura en la crítica.

P. M.ª A.

L. B. Gillon, O. P. *La Théorie des oppositions et la Théologie du péché. París*, J. Vrin, 1937. En 8.º, XX-151 p. F. 20.

El presente estudio se propone trazar la línea de evolución de la doctrina del pecado en sus relaciones con la teoría aristotélica de la oposición de conceptos.

En la introducción el autor hace desfilar rápidamente a algunos escritores más característicos del siglo XII, para comprender mejor las opiniones del siguiente, que es el objeto propio del trabajo. Así resume la doctrina del Lombardo, de las Glosas atribuídas a Pedro de Poitiers, de San Anselmo de Cantorbery y de Esteban Langton, que determinan el marco histórico de

una nueva época. Limitándose casi exclusivamente al círculo teológico de París, desde Guillermo de Auxerre hasta Santo Tomás de Aquino, el autor demuestra que el pensamiento de Sto. Tomás sobre la esencia del pecado ha sido preparado por una larga evolución; la cual, naturalmente, no disminuye en nada su mérito.

Estudia en primer lugar a Prepositino como precursor inmediato, a causa del empleo que hace de la teoría de las oposiciones en su enseñanza teológica. Siguen luego Guillermo de Aüxerre con su *Summa aurea,* Guillermo de Auvergne con el *De bono et malo* donde aparece por primera vez el influjo de la Metafísica de Avicenna, y los primeros Maestros de la Orden de Predicadores, a los cuales agrega la Suma anónima *Principium rerum Deum esse sic ostendimus* (Ms. Bâle, B. IX, 18). Los Maestros seculares de París están representados por el Canciller Felipe, Godofredo de Poitiers y Guillermo de Durham o quienquiera que sea el autor de una cuestión contenida en el Ms. de Douai 434 (I. f. 84ra-84va) (1).

La escuela franciscana antes de San Buenaventura, aparece representada por Alejandro de Hales, aunque el mismo autor reconoce las grandes dificultades críticas que se oponen todavía a un estudio serio de sus obras; la *Summa de vitiis* de Juan de la Rochelle, Odo Rigaldo y una cuestión atribuída por Pelster a Guillermo de Melitona, contenida en el Ms. 737 de la Biblioteca Municipal de Toulouse. Por sus relaciones con este último en la doctrina y en la patria, introduce aquí Gillon la opinión de un teólogo dominico, ajeno al círculo de París, Ricardo Fishacre.

En cuanto a S. Alberto Magno, si utiliza al principio las cuestiones del Canciller Felipe en su *Summa de Bono*, reacciona más tarde contra estas doctrinas del Canciller en su comentario al libro 2.º de las Sentencias. Finalmente, después de estudiar a San Buenaventura, y al futuro Inocencio V, Pedro de Tarantasia, que ya ha experimentado el influjo de Sto. Tomás, utilizando el Comentario del Santo a las Sentencias, termina el estudio con la doctrina del Doctor Angélico.

Finamente distingue el perfeccionamiento de éste en su propia obra, en la cual aparecen como escalones sucesivos el Comentario a los libros 2.º y 3.º del Lombardo, la *Summa contra Gentes*, las cuestiones *De Potentia* y *De Malo*, especialmente interesantes estas últimas por el uso que hace del Comentario de Simplicio sobre las Categorías, y finalmente la *Prima Secundae*.

Como conclusión, cuatro páginas encierran una síntesis densa, donde se

(1) También tratan de este asunto según nuestro autor, la cuestión anónima del mismo Ms. de Douai 434. II. f. 43ra-44va; y una tercera (Douai 434. I. 95va) que forma parte de un grupo de unas 60, atribuídas a un tal G.; tal vez, aunque poco probablemente, Guerrico de San Quintín.

presentan esquemáticamente y sin posibilidad de ser más resumidas, las líneas generales de la evolución de esta doctrina. *Comme tout résumé*, dice el Autor hablando de su esquema, *il laisse échapper sans aucun doute la complexité de la vie*. Verdad es, pero no lo es menos que todos los lectores le agradecerán este resumen, que da las directrices de un desarrollo difícil y árido por su misma naturaleza y por la precisión que exige el trabajo científico.

Pese a esta aridez, impuesta por el tema mismo, la obra resulta de fácil aprovechamiento, por el juicioso empleo de la bibliografía, el análisis detallado y objetivo de cada autor, precedido de los datos necesarios para encuadrarle en su época, y acompañado no pocas veces de comparaciones luminosas sobre la doctrina de los contemporáneos, el empleo de los manuscritos hecho sobriamente, sin pretender dar una edición crítica de los textos, índices completos y excelente presentación tipográfica.

P. M.ª A.

B. Roth, O. F. M. *Franz von Mayronis, O. F. M.* Sein Leben, seine Werke, seine Lehre von Formalunterschied in Gott. (Franziscanische Forschungen, 3). Werl i. W., Franziskus-Druckerei, 1936. En 8.º, XVI-592 p. RM. 16.

El P. Roth nos ofrece en este libro una preciosa monografía sobre el gran discípulo de Escoto, Fr. de Mayronis. Tres partes principales abarca la extensa obra: la vida, las obras y la teoría de la distinción formal. Ocho capítulos breves, pero densos, se dedican a determinar la cronología exacta del célebre teólogo franciscano. Más extensión se consagra a sus obras, y con razón, dada su pasmosa actividad literaria. Con gran esmero se exponen las varias ediciones que ellas han tenido. A continuación se hace una detallada descripción de cada una de las obras, basada principalmente en el estudio de numerosos manuscritos, entre los que no faltan los españoles. La tercera parte se consagra al estudio particular de la famosa distinción escolástica en las obras de Fr. de Mayronis, y es por sí misma una monografía exhaustiva de casi 300 páginas. En ella vemos ante todo la esencia de la célebre distinción, y después los diversos casos de su aplicación en Dios; en el problema de la relación entre la esencia divina y las propiedades relativas y personas; en el de la relación de estas últimas entre sí; en el de la esencia y los atributos. Cada uno de estos problemas se estudia en la complejidad ideológica e histórica que presentan, con las tesis y problemas afines, en toda la inmensa extensión de las obras del "Doctor iluminado". Una particularidad de esta parte es el gran número de textos de Mayronis que se transcriben, frecuentemente tomados de los mismos manuscritos. Un capítulo final

se ocupa de la influencia posterior de Mayronis en la teología. Tal es la obra del P. Roth, modelo de investigación paciente, verdadero arsenal para el conocimiento no sólo del "Doctor iluminado", sino también de uno de los puntos de vista más interesantes en la escuela escotista. La importancia de esta escuela en el resurgimiento posterior de la Escolástica, hacen especialmente interesante para nosotros la meritísima obra del P. Roth.

J. A. A.

CONTROVERSIA SOBRE LA BIENAVENTURANZA SOBRENATURAL

G. de Broglie. *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle;* en Nouvelle Revue Théologique, 64 (1937) 337-376.

P. Descoqs. *Le mystère de notre élévation surnaturelle.* París, Beauchesne, 1938. En 4.°, 136 p. F. 12.

G. de Broglie. *Le mystère de notre élévation surnaturelle; Réponse au R. P. Descoqs,* en NRT 65 (1938) 1153-1176.

P. Descoqs. *Réponse au R. P. Guy de Broglie,* en NRT 66 (1939) 401-432.

G. de Broglie. *Réponse au R. P. Descoqs,* en NRT 66 (1939) 433-438.

En abril de 1937 publicó el P. De Broglie S. J. un largo y estudiado artículo, que dió origen a una controversia con el P. Descoqs S. J. en la cuestión de nuestra elevación sobrenatural.

Intenta una vez más conciliar dos elementos, al parecer inconciliables: *rigorosa* gratuidad de la gracia y *perfecta* adaptación de la naturaleza y la gracia en sus relaciones con nuestro destino sobrenatural. Prejuzgando la cuestión, dice que muchos *modernos* sostienen que, si bien nuestra alma está inclinada a una bienaventuranza natural perfecta, es sin embargo susceptible de un "surcroît" ulterior, de una beatitud sobrenatural, que no sería objeto de ningún apetito natural estrictamente necesario. En el campo opuesto, al que se adhiere, presenta la tendencia relativamente moderna—que él llama *doctrina común* hasta la mitad del s. XVII (!)—que admite ser la bienaventuranza sobrenatural una satisfacción de los deseos más espontáneos y profundos de nuestra naturaleza; y sin negar la posibilidad de una bienaventuranza natural, la juzga imperfecta.

Una segunda cuestión íntimamente enlazada con la precedente forma propiamente el objeto de su trabajo. ¿Se puede demostrar naturalmente, no la existencia, sino la *aptitud* de nuestra naturaleza a la visión beatífica, co-

mo única bienaventuranza *perfecta* del hombre? Su solución, contenida en el fondo de todo el artículo, es que tal demostración es posible, no a priori o directamente por el examen de las notas del concepto, pero sí a posteriori, indirectamente por el natural anhelo profundo del hombre a tál felicidad.

Sin embargo el carácter de su escrito no es una demostración positiva, sino una eliminación de las dificultades que podrían crear los documentos del Magisterio escolástico y la noción tradicional de misterio.

Para obtener su fin presenta una triple obscuridad del dogma de nuestro destino sobrenatural: 1) por razón del *carácter paradoxal del concepto,* 2) por razón de la trascendencia de su *esencia,* y 3) por razón de su *existencia.*

No se ve la razón de la distinción de los dos primeros elementos, tratándose de un misterio estricto, ya que los conceptos íntimos de las cosas no son más que la expresión de sus esencias, y bajo otro aspecto de su *posibilidad interna,* que no es más que la sociabilidad de las notas de una esencia. Lo que puede admitirse como distinto es la *posibilidad externa,* es decir, manifestada no por el análisis de sus notas, sino por el de un objeto externo. Este es el caso de la existencia de Dios y consiguientemente de su esencia que conocemos ab extrínseco por sus criaturas, no por el análisis del concepto de Dios.

De Broglie concede que ni por el concepto peradoxal ni por la esencia se puede directamente probar la posibilidad de la visión beatífica; pero sí por el examen externo, por el apetito de felicidad que anida en el hombre.

Parece impropia la denominación de *imperfecta* aplicada a la bienaventuranza *natural;* tan perfecta es en su orden la beatitud natural, como lo es en el sobrenatural la visión beatífica. El hombre en el estado natural sería perfectamente feliz con la bienaventuranza que exige y es proporcionada a su naturaleza. Lo contrario sería realmente negar la posibilidad de la bienaventuranza natural, ya que en el concepto de beatitud se contiene ser un estado perfecto.

Los documentos examinados son el Breve de Pío IX "Gravissimas inter" contra Frohschammer y el Concilio Vaticano sesión III, capítulos 2.° y 4.°; y como complemento la noción misma de misterio. Después de sutiles raciocinios cree que Pío IX en dicho Breve sólo excluye del campo filosófico la demostración natural del *an est* de los misterios de que habla. En el Vaticano cree ver definido como objeto fundamental de la revelación que se dice necesaria el *an est,* y que la transcendencia inteligible de los bienes divinos de que allí se habla versa sólo respecto de dichos bienes pero tal y cual son en sí mismos, no en cuanto cognoscibles por analogía: "Bref, les théologiens invoquent la transcendance *ontologique* qui rend notre fin surnaturelle essentiellement *gratuite,* et la transcendance *intelligible* de son *'an est',*

corollaire de cette gratuité, mais non cece de son *'quid est' ou* de son *'an esse potest'*." (NRT 64, 362). Esto comentando el esquema. Respecto del texto había dicho, sin después refutarlo: "Il s'agit de la simple transcendance du *'quid est'* des biens célestes, de notre impuissance foncière à les concevoir *tels qu'ils sont*" (Ib. 360). En la noción de misterio estricto no cree necesariamente contenerse la transcendencia del *an esse potest* o posibilidad. Y en su favor piensa encontrar una considerable cantidad de Teólogos. Su conclusión es verdaderamente sorprendente: "Concluons: pour que notre vocation au surnaturel constitue un mystère proprement dit, il suffit que l' *'an est'* de ce *fait* essentiellement divin constitue de plein droit, pour toute inteligence chéée, l'objet d'une adhésion de pure foi. Mais on peut admettre cela sans dénier à la philosophie le pouvoir de démontrer notre *aptitude* à un tel bienfait. On ne saurait donc tirer de la notion de mystère aucun argument solide contre ceux qui attribuent à la philosophie un pareil pouvoir" (Ib. 373). No teme afirmar que hay distinción entre el dogma en cuestión y el de la Encarnación, cuya posibilidad misma se nos oculta, pues en cuanto al *quid est* parece decir que éste tiene una transcendencia absoluta, y en cambio el de la visión beatífica sólo de un modo parecido a los misterios naturales de la Teodicea, es decir, que se nos oculta el conocimiento propio "ex propriis", pero no el analógico.

El *P. Descoqs* movido del celo de la verdad, como él dice, salió al encuentro de tamañas aberraciones; y si bien su opusculito no es perfecto en todos sus detalles, a mi parecer sin embargo ha logrado sustancialmente su objetivo.

Expone ante todo la obscuridad propia de los misterios estrictos, frente a la concepción brogliana, y con nítida terminología dice que los tales tienen obscuridad no sólo 1) *quoad an est,* ni sólo 2) *quoad quid est per rationes proprias* (común a los misterios de la fe con los misterios naturales de Teodicea), sino además 3) *quoad quid est etiam per rationes analogicas* (exclusiva de los misterios propiamente dichos); sólo les concede un conocimiento de cierta probabilidad *per mera signa attestantia,* como los insignificantes vestigios que de la Trinidad ofrecen las criaturas; y 4) por último cree ser propio de todo estricto misterio el ser obscuro *etiam quoad an esse possit.* Y esto último es su tema principal.

Después pasa revista a los mismos documentos que su adversario, y a mi parecer—sería excesivo en este lugar enumerar las razones—con mejor conocimiento objetivo del Breve de Pío IX y del Vaticano; por lo cual creo haber él atinado con el verdadero sentido. Una de sus bases principales es que conocimiento científico filosófico de una cosa no se da sin conocimiento de la posibilidad intrínseca; y como Pío IX elimina del campo filosófico el

dogma de nuestro destino, cree eliminado todo conocimiento cierto de su posibidad intrínseca. En segundo lugar prueba suficientemente que el Vaticano no solo excluye de los misterios estrictos el conocimiento racional del *an sit,* sino también del *quid sit,* tanto en su cognoscibilidad *per rationes proprias,* como *per rationes analogicas.* Pues de los misterios cuya transcendencia *quoad quid est* se limita a las *rationes proprias* y no se extiende a las *analógicas,* no puede decirse, como dice el Vaticano de los misterios estrictos que son "*per se impervia rationi*". Es notablemente útil el estudio del valor de las palabras "intelligi" y "demonstrari" en el Vaticano que hace consultando el texto y los esquemas. El "intelligi" se refiere a esencia (quid est) y por tanto—dice Ds. a la posibilidad interna; y el "demonstrari" a la existencia (an est). Y con acierto hace notar que el dogma de nuestro destino es tal que no está contenido conforme al Vaticano, en la manifestación natural de Dios—por eso se requiere revelación—y por tanto no puede deducirse, ni siquiera en cuanto a su posibilidad, de lo que naturalmente conocemos de Dios y del hombre.

A continuación examina la noción de misterio, y aprueba la tradicional, es decir, la que contiene la transcendencia aun de la misma posibilidad positiva y cierta. Y no sólo la obtenida por vía interna o a priori, sino aun la hallada por conexión necesaria con algo externo o distinto de ella; pues si aun por esta vía se probase la posibilidad de alguna cosa, ésta por muy transcendente que sea, no lo sería más que la inmensidad de Dios, por ej., una vez demostrada la posibilidad necesaria del *Ens a se;* esto es, tendría una transcendencia natural (quoad notas proprias), pero no sobrenatural (etiam quoad notas analógicas).

Eso se recalca de un modo especial en el examen del argumento indirecto, bien sea mediante la teoría de la *Action*—inquietud de la naturaleza por su "inacabamiento", que reclama para sí algo transcendente—, bien mediante la teoría del entendimiento *facultad de lo divino,* cuyo ilimitado objeto debe necesariamente incluir al Ser divino en su realidad substancial. El argumento es éste: La inteligencia y la voluntad humanas desean natural e incoerciblemente ver al Infinito en sí mismo; luego esta satisfacción es *posible;* y como es evidente que la naturaleza humana no la *exige,* hay que concluir la *posibilidad,* pero no la *existencia* ni *esencia* íntima de un orden sobrenatural. La respuesta de Ds. comprende estos tres puntos: 1) Si no se conoce la existencia o no se intuye la esencia no puede con certeza probarse científicamente la posibilidad positiva. 2) El "*desiderium naturae* (elicitum) *nequit esse inane*" tiene valor con tal que sea verdaderamente *natural,* que represente una *exigencia* de la naturaleza y no una veleidad. Lo cual sólo tiene lugar cuando de antemano se conoce con certeza la posibilidad del ob-

jeto deseado; y ésto solo se da cuando el bien en cuestión sea intrínsecamente proporcionado a la naturaleza, y cuando la naturaleza sería monstruosa si no existiese dicho bien para ella. Por otro lado si concedemos ese apetito verdaderamente natural, tendremos un absurdo que de todo punto rehuyen los adversarios: que la visión beatífica no sólo se demostraría como *posible* naturalmente sino también *existente,* pues la *exigiría* nuestra naturaleza como la única bienaventuranza posible, ya que sin la visión beatífica jamás estaría perfectamente saciada, y consiguientemente los medios de conseguirla, la gracia, &, no serían verdaderamente gratuítos, puesto que normalmente son medios connaturales necesarios para un fin al que la naturaleza tiene derecho. Todo lo cual no pueden conceder sin herejía los adversarios. 3) Una cosa es que el entendimiento sea *facultad del ser,* o que su objeto *formal* sea el "verum", es decir, que nada puede alcanzar *nisi sub ratione veri;* y otra que su objeto *adecuado* sea el "verum universale" y percibido de todos los modos posibles en absoluto, por intuición o por abstracción. Esto último sólo es admisible si en cuanto que el "verum" le sea proporcionado. Y que le sea proporcionado el "verum infinitum" tal cual es, es precisamente lo que está en tela de juicio y no puede suponerse sin petición de principio. Afirmarlo en absoluto por vía racional sería borrar la línea divisoria entre natural y sobrenatural.

El opúsculo hubiera ganado muchísimo suprimiendo el último capítulo sobre la posibilidad de una visión de Dios exclusivamente en cuanto uno y Creador y no en cuanto trino y Santificador. Ni en la forma que se presenta el problema es necesario ni satisfactorio.

La conclusión es que su Tesis es una deducción lógica necesaria de los documentos del Magisterio eclesiástico, y que la opuesta no puede llegar a tener una certeza racional ni una demostración verdaderamente filosófica.

En su contestación, *De Broglie* se limita a mantener sus posiciones, y pretende, al parecer, desacreditar a su adversario, enfocando la cuestión bajo el siguiente aspecto, sin responder a todos los argumentos de Descoqs: 1) Deformaciones del pensamiento ajeno que él encuentra en el opúsculo; 2) "Falsas evidencias" en que se apoya Descoqs; 3) Revisión de textos eclesiásticos ya estudiados.

Si se tiene en cuenta la explicación (ya implícitamente contenida en su mayoría en el opúsculo) que en su defensa o réplica presenta *Descoqs,* creo podemos afirmar que el librito conserva sustancialmente todo su valor; tres menudencias rectifica el autor, que realmente dejan intacta la cuestión.

Por último y para finalizar la discusión, la última réplica de *De Broglie* se reduce a decir que la defensa de Descoqs le parece poco decisiva por 1) interpreta: a veces los textos alegados o refutados en un sentido inexacto,

y 2) por corrientemente deformar o evitar las cuestiones fundamentales. Bien examinado todo, el lector podrá hacerse cargo de ello; yo pienso deber mantenerme en mi anterior afirmación.

Con esto creo que *Descoqs* ha dado un gran paso en la preparación de una solución eclesiástica que tal vez no esté muy lejana.

J. C. M.

R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomae.* (Bibliothèque de la Revue Thomiste). París, Desclée, de Brouwer et Cie, 1938. En 8.º, 582 p. F. 115.

Precede una introducción en la cual se exponen primero sumariamente las fases principales que han caracterizado la evolución de la Teología y algunos de los nombres más notables de los que en ella han intervenido; después se explica el método que ha seguido Sto. Tomás en la exposición de la sagrada doctrina ensalzando sus excelencias y defendiéndolo contra sus impugnadores; finalmente se declara la relación del estudio de la Teología con la vida interior. Síguese el comentario que comprende las 26 primeras cuestiones de la parte primera de la Suma. Se omite la transcripción literal del texto del Sto. Doctor, y se explica el contenido de cada uno de los artículos, completándolos a veces con algunas nociones oportunas para entender bien el estado de la cuestión, y declarando las pruebas de Sto. Tomás, que ordinariamente se suele reducir a forma silogística. No se omiten las enseñanzas de la Iglesia que Sto. Tomás no pudo aducir, y a veces se añaden algunas autoridades de la Sagrada Escritura. Después de esto discute el autor las diversas cuestiones que suscita el texto del Angélico y que suelen ocupar la atención de los comentaristas.

La doctrina del autor en las cuestiones opinables es la del tomismo al estilo de Bañes, Alvarez, Gonet, Billuart, etc.; y los argumentos que usa y las respuestas a las razones de las sentencias contrarias, las tradicionales en los teólogos de esta mentalidad. Con esto dicho se está que el criterio con que entiende la doctrina Sto. Tomás parecerá a muchos demasiado estrecho e intransigente. Así, por ejemplo se dice en las páginas 227 y 357-359: "Thomistae tenent... quod creaturae sunt physice praesentes in aeternitate sub intuitione Dei". Esto es excluir del número de los tomistas a los que defienden lo contrario. Sin embargo, la verdad es que sobre esta cuestión la escuela de Sto. Tomás está dividida, como dice Xantes Mariales, Bibliotheca Interpretum De scientia Dei, a. 13, controv. 46, pág. 691. Y en la pág. 270: "Omnes discipuli sancti Thomae hanc conclusionem tenent, dicendo; implicat dari speciem impressam aut expressam Dei clare visi". El Ferrariense

no obstante enseña que "de beatis potest utrumque sustineri, scilicet et quod forment verbum in quo divinam essentiam intuentur, et quod non forment". C. Gent. lib. 1, c. 53, n. V.

Por otra parte, al contrario, no parece que se puedan tener por tomistas algunas sentencias que se quiere hacer pasar por tales, como son los argumentos sacados del deseo de felicidad y el que se insinúa de la ley moral, para probar la existencia de Dios; y menos aún la prueba por las verdades eternas. Sto. Tomás no deduce la existencia de un entendimiento eterno de la existencia de verdades eternas, sino inversamente deduce la existencia de verdades eternas de la existencia de algún entendimiento eterno, si es que lo hay. P. 1, q. 16, a. 7, ad 2.

La preocupación dominante de hostilizar a Molina y a Suárez le hace incurrir en inexactitudes manifiestas. Para probar que según la propia confesión de Molina la ciencia media es una novedad de la cual él mismo se confiesa autor, se le atribuyen las siguientes palabras que se dicen tomadas de la Concordia: "Si (scientia media) data explanataque semper fuisset...". Pero lo que en realidad escribió Molina fué esto: "Nos, pro nostra tenuitate, rationem totam conciliandi libertatem arbibitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione quam... tradimus sequentibus principiis, ex quibus eam deduximus, quaeque variis in locis tradidimus, inniti iudicamus; quae si data explicataque semper fuissent..." Concordia, q. 23, a. 4, et 5, disp. 1, memb. ult. ed. Par. 1876, pag. 548. Por consiguiente, lo que dice Molina no es que él haya inventado la ciencia media, sino que los principios de que se ha valido para resolver el problema de la conciliación entre la libertad creada y la gracia divina, la presciencia y la predestinación, no han sido antes explicados, es decir, explícitamente propuestos. Por lo demás, Molina funda la ciencia media en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres. Q. 14, a. 13, disp. 49, prima conclusio, pag. 289; disp. 53, memb. 1, pag. 334; memb. 2, pag. 344.

A Suárez se atribuye la afirmación de que la vitalidad de la visión beatífica es natural, pag. 290, nota, 293-294; se le presenta como adversario de la inmutabilidad moral de Dios, pag. 404; se dice de él que enseña que la predestinación es anterior a la previsión de los méritos, aun como futuribles, pag. 524, 537. Hubiera sido muy oportuno que el autor citara los lugares donde Suárez enseña esas cosas. Por nuestra parte creemos que Suárez no ha enseñado nada de eso, sino todo lo contrario, como puede verse en De Incarn. q. 13, a. 4, disp. 31, sect. 6; Disp. Metaphys. disp. 30, sect. 9, n. 59; De Deo. tract. 2, lib. 1, c. 7.

Estas inexactitudes hacen sospechar que el autor no recurre siempre a las fuentes, o que no las lee con la debida atención; y algunos razonamien-

tos que no acaban de satisfacer y frases ambiguas u oscuras que se encuentran acá y allá, parecen indicar que escribe con algún apresuramiento.

Al hacer estos reparos no pretendemos dar a entender que la presente obra no tenga sus méritos; contiene sin duda mucha doctrina católica y tomística que no se leerá sin provecho.

A. BERNABÉ.

J. MÜLLER S. I. *Der heilige Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderer Verehrung.* Innsbruck-Leipzig, F. Rauch, 1937. En 8.°, 264 p.

El veterano profesor de Innsbruck nos ofrece en este libro un fruto maduro de su maestría teológica, antiguas prelecciones de un curso especial en aquella Universidad. Después de breve mirada histórica sobre el desarrollo del culto a S. José, el autor se propone estudiar los fundamentos dogmáticos de este culto. Y como el motivo y norma de un culto dependen no sólo de la santidad moral de la persona a quien se tributa, sino también del plan que ocupa en la obra de la Redención y en el Reino de Dios, el autor estudia las relaciones que unen a S. José con la Virgen Madre del Redentor, las relaciones con este mismo Redentor, y con la santa Iglesia su reino.

Con método rigurosamente teológico, que busca sus pruebas en la sagrada Escritura y en la tradición, aprovechando naturalmente las especulaciones de los teólogos, el autor prueba la existencia de un verdadero matrimonio, virginal no consumado, entre la Sma. Virgen y el casto Patriarca. En particular estudia la naturaleza del matrimonio que, si es inconciliable con un compromiso mutuo en justicia de no usar de él, se compagina en cambio con un voto de virginidad o promesa mutua de continencia. Cierra el estudio de esta primera prerrogativa de S. José, ser esposo de la Sma. Virgen, la consideración de los fines providenciales que Dios pretendía de esta unión virginal, y cómo se verificaban también en este matrimonio los bienes fundamentales de todo matrimonio que señala S. Agustín: descendencia, fidelidad e indisolubilidad (*proles, fides, sacramentum*).

De mérito e importancia especial nos parecen las prelecciones del autor sobre la paternidad de S. José, que forman el centro de todo el tratado. Al autor no le parece apropiada para el santo la denominación de padre adoptivo del Niño Jesús, porque el concepto de adopción importa que la persona adoptada sea ajena a la familia del adoptante, e inferior a ella; pero prueba que la paternidad de S. José era no sólo la de un padre nutricio y legal y putativo, pero también verdadera paternidad en cuanto que el matrimonio con la Virgen María se ordenaba a la Encarnación del Salvador, que era así el fruto de su matrimonio virginal con María. De ahí que esta paternidad,

sin llamarla matrimonial a base de generación natural, el autor la califica de *virginal,* como Cornelio a Lapide, y cree que la mejor denominación para S. José es la de Padre virginal de Jesús.

El autor funda sus afirmaciones sobre esta paternidad de S. José primariamente en el sentido pleno que tiene en la sagrada Escritura la denominación de *padre* que se da al santo, excluída solamente la paternidad natural y lo que se deriva necesariamente de ella. Como era de esperar, S. Agustín entre los Padres, y también S. Jerónimo, le suministran los más preciosos pasajes de la Tradición en confirmación de sus afirmaciones, cuya evolución y desarrollo dogmático estudia seguidamente. Tampoco faltan razones teológicas y congruencias y analogías que sirven al profesor para lo mismo, y dan la impresión de que agota la materia que discute.

Con lo estudiado hasta aquí se tiene la base para hablar de los privilegios de S. José como cabeza de la sagrada Familia, representante del Padre Eterno, y como perteneciente al orden de la unión hipostática, en cuanto que su acción se refiere directa y eficazmente a la realización de la Encarnación, y de un modo permanente, no sólo pasajeramente como el arcángel S. Gabriel o los profetas. De todo lo cual el autor deduce y estudia a continuación la dignidad del santo Patriarca, que compara con la dignidad proveniente de la gracia santificante y visión beatífica, y con la dignidad de todos los demás santos.

Cierran el libro preciosos capítulos sobre las virtudes y santidad de S. José, y sobre su Patrocinio sobre la santa Iglesia, en los que no podemos dejar de admirar la seguridad del raciocinio teológico.

Presupuestas todas las elucubraciones que preceden, le es fácil al autor recoger el fruto de su trabajo, y concluir con una disertación sobre el culto debido al santo de Nazaret, culto que, supuesta su relación al orden hipostático, difiere específicamente del culto que se tributa a los demás santos.

Este es en esquema el contenido y las opiniones principales del libro. No hay por qué decir que se tratan siempre en él con suficiente plenitud las otras cuestiones, bien dogmáticas, bien históricas, que se relacionan con las enunciadas.

En el libro nos satisface sobremanera la claridad y solidez nunca desmentidas del ilustre profesor, que a la verdad no sorprenderán a quien conozca sus anteriores tratados de Teología; nos agrada asimismo el rigor en el método teológico, que sin embargo nunca degenera en frías divagaciones. El autor puede con toda razón estar satisfecho de haber ofrecido a su santo patrono este fruto consumado de su largo magisterio teológico. Nosotros nos felicitamos de poseer esta obra, y esperamos la máxima

fusión entre el público a que se dirige, profesores, predicadores y seglares ilustrados.

M. NICOLAU.

P. LUMBRERAS, O. P. I: *De Iustitia.* II: *De Fortitudine et Temperantia.* Roma, Angélico, 1938 y 1939. En 8.°, XVI-456 y XII-224 p.

Aunque publicadas con un año de intervalo y sobre materias diferentes, estas dos obras del P. Lumbreras coinciden plenamente en el método de exposición, y son tomos consecutivos (XI y XII) de un mismo comentario a la *Secunda Secundae*, por lo cual podemos presentarlos juntos a nuestros lectores.

El tratado *De Iustitia* comprende las cuestiones 57 a 122, y el *De Fortitudine et Temperantia* desde la 123 hasta la 170. Nada hemos de decir sobre el fondo y la disposición de las materias, pues sigue fielmente el orden de las cuestiones y artículos del Doctor Angélico. Su método consiste en extractar en el texto con fidelidad y concisión las proposiciones y argumentos de la *Summa*, completándolos con otros pasajes de Sto. Tomás y añadiendo algunas cuestiones, relativas generalmente a problemas actuales. En las notas se complementa y explica esta doctrina, unas veces con palabras de los grandes Comentadores del Santo, y otras con las de diversos moralistas.

El texto mismo se distingue por la claridad, concisión y realce de las proposiciones y argumentos. De aquí su utilidad. En primer lugar para los no iniciados en las doctrinas de la *Summa*, a quienes guía con toda seguridad para abordar su estudio, como es imprescindible a quien quiera aprovechar plenamente sus tesoros. Es también una ayuda estimable para los profesores y discípulos, que quieran seguir literalmente en el estudio de la Teología moral, el orden y connexión de materias de la *Secunda Secundae;* método recomendable (aunque ciertamente no el único eficaz) para que la Moral sea verdaderamente *Scientia morum*, tal como la enseñaban con variedad de matices y de escuelas, los grandes Teólogos españoles de los siglos XVI y XVII.

Las notas, en las cuales el autor prefiere generalmente citar a la letra pasajes de otros escritores, distan mucho, a nuestro juicio, de ofrecer las cualidades del texto; y aparecen como elementos desligados del sistema más o menos orgánico de sus autores, que son de valer y autoridad muy diversa. Ignoramos el criterio que le ha movido en la selección, francamente ecléctica de estas notas; pero resulta extraño ver a un escritor español, como el P. Lumbreras, citar tan pocas veces, y siempre por referencias a dos grandes clásicos españoles, tal vez aún no superados en el tratado *De Iustitia et*

Iurc. Así el nombre del Cardenal de Lugo aparece citado cuatro veces: dos en textos de Prümmer (84n y 257n), otra por San Alfonso (48n), y otra por Tanquerey (97n). Lo mismo Molina a quien alega dos veces: una por la pluma de S. Alfonso (48n) y otra por la de Vermeersch (274n).

En resumen: estos dos libros del P. Lumbreras, sin pretensiones de originalidad, son una aportación estimable a los estudios de moral especulativa al popularizar, resumiéndolos, los pensamientos de Sto. Tomás; y ofrecen un texto escolar de indiscutible valor padagógico.

P. M.ª A.

J. N. GÜENECHEA, S. I. *Principia iuris politici.* Vol. 1, Roma, Universidad Gregoriana, 1938. En 8.º, 325 p. L. 40.

El libro del P. Güenechea, fruto de su larga enseñanza en las Universidades de Deusto y Gregoriana ofrece por primera vez en latín un texto completo de derecho político, aunque el autor, modestamente lo intitule "Principios" solamente.

Este primer volumen está dividido en 16 capítulos cuyo contenido es el siguiente: Nociones preliminares (p. 5-18), definición del estado (19-32), propiedades y diversas especies de estados (33-53), causa eficiente remota del estado (54-65), eficiente próxima (65-78), causas no primigenias (79-97), causa material (97-118), final (119-134)), autoridad política (134-143), su origen (143-173), diversas formas de gobierno (174-201), normas constitucionales (202-220), poder legislativo y formas del sufragio (220-278), cámaras legislativas (278-288) y constitución de las mismas (288-316).

Es una obra muy densa, de mucha lectura y trabajo de primera mano, de criterio seguro y que por todo ello debería ser imprescindible para todo sacerdote culto que desee completar sus conocimientos canónicos y eclesiásticos para presentarse con dignidad en las esferas de la intelectualidad de nuestros días.

La bibliografía antigua y moderna es escogida y abundantísima, así de autores antiguos como modernos y contemporáneos, esforzándose sobre todo por agotar la española. Hubiéramos deseado una mayor precisión en la presentación de los autores y de sus obras cual corresponde a todo lo demás del libro que es de una claridad y nitidez dignas del fondo y de la doctrina.

R. S. DE L.

Où en est l' enseignement religieux? (Centre Documentaire Catéchétique dc. des Récollets, 11. Louvain). Editions Casterman. París, Tournai (Bélgica). En 8.°, XVI-499 p. Fr. belg. 20.

Obra simpática, de colaboración entre miembros de diferentes nacionalidades, para dar a conocer los métodos de enseñanza y educación religiosa en los diversos países. Se presentan los libros más importantes que dirigen hoy los movimientos de Catequesis y Enseñanza religiosa en sus aspectos de Dogma, Moral, Apologética, Historia bíblica y de la Iglesia, Liturgia... y otras referencias bibliográficas relativas a la preparación de los niños para recibir los sacramentos, educación de la pureza, preparación para el matrimonio, lecturas religiosas, etc.

La Teología dogmática y la pastoral no pueden desinteresarse de estas materias; y hoy más que nunca: es el público, y son los jóvenes candidatos al sacerdocio los que buscan el valor vital de los dogmas; y, ajenos muchos a un interés y curiosidad puramente intelectuales, quieren *aprender para la vida.* Nosotros no podríamos olvidar que dos de los grandes Doctores, San Pedro Canisio y San Roberto Belarmino, fueron no sólo teólogos apologistas, sino también autores de celebérrimos Catecismos.

En la obra que tenemos a la vista fácilmente se comprenderá y admitirá que la sección de lengua francesa sea la más copiosa. Se explica no sólo por la mayor facilidad en reunir los materiales, pero además por el interés de las casas editoras en enviar y dar a conocer sus libros.

Estas mismas razones y la diversidad de colaboradores explicarán también alguna diferencia de criterio que aparece en las diferentes secciones; y que obras que se citan en sus traducciones, no se mencionen en la sección correspondiente a la lengua original (v. gr. la obra de Pius Parsch muy conocida en Austria y Alemania, *Das Jahr des Heiles,* que se incluye traducida en las secciones flamenca y francesa, y se omite en la sección alemana. Lo mismo de obras de Karl Adam).

La parte española está juiciosamente tratada por los RR. PP. A. Valor y C. Gaviña en la sección de Catequesis. La precede un *breve* estudio en que se expone *algún* rasgo de la obra catequística de Manjón; y asimismo se compendia la de los Señores Bilbao, Llorente y Tusquets. Sin duda que no se ha pretendido agotar la materia, ni hubiera sido posible por las circunstancias en que se compuso el libro. Falta, por ejemplo, la mención de obras tan extendidas como los *Puntos de Catecismo* del P. Villariño, y las explicaciones del P. Gabino Márquez al Ripalda y al Astete.

Más abundante es la sección española de Apologética, presentada por el R. P. Francisco de B. Vizmanos con criterio ponderado y seguro. En cuanto a las otras secciones no cabe duda que circunstancias más felices hubieran

permitido aumentar la bibliografía española citando diferentes colecciones de Hagiografía y Lecturas misioneras y edificantes, y en general obras de Pedagogía religiosa en su más vasto sentido, a semejanza de lo que se hace en las secciones de los otros idiomas.

Los iniciadores se han dado cuenta seguramente de estas limitaciones con que necesariamente tuvo que salir su obra; y nada impide que por la ardua empresa ya realizada les tributemos nuestras más cordiales felicitaciones. El presente libro, aun tal como está, es un instrumento bibliográfico que prestará servicios incalculables en los modernos trabajos y estudios de Catequética (en el amplio sentido que da, por ejemplo, Gatterer a esta palabra) y, por decirlo de una vez, nos parece una obra que en la Pedagogía religiosa es indispensable.

M. NICOLAU.

ÍNDICE DE MANUSCRITOS

ÍNDICE DE PERSONAS

Los números con negrita hacen referencia a las notas

ÍNDICE DE MATERIAS